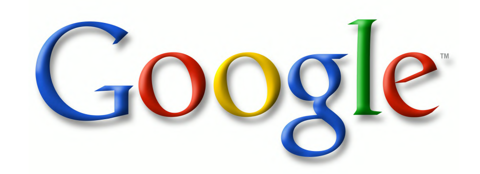
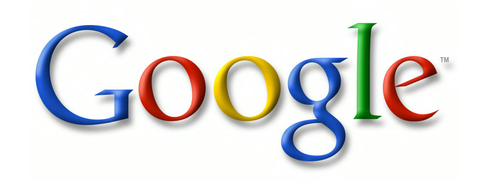





SE TAIRE ET FAIRE





THÉORIE DE LA MÉMOIRE

THÉORIE

DE LA

MÉMOIRE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

A. GRATACAP

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

Ὥσπερ γὰρ φύσει τόδε μετὰ τόδε ἐστίν, οὕτω καὶ ἐνεργείᾳ· τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ.

« De même que, par nature, telle chose vient après telle autre, de même aussi l'acte de l'esprit produit cette succession, et la répétition fréquente finit par faire une habitude. »

ARISTOTE; *Traité de la Mémoire*, c. II, trad. de Barth Saint-Hilaire.

MONTPELLIER

BOEHM & FILS, IMPRIMEURS, PLACE DE L'OBSERVATOIRE

1866

Vignaud [illegible]

INTRODUCTION

L'homme ne se rend attentif qu'à ce qui le frappe vivement. Autant sa pensée inquiète se porte avec ardeur à la recherche des causes, en présence de ce qu'il juge extraordinaire et nouveau; autant le spectacle des plus profondes merveilles, s'il est fréquemment répété, le laisse indifférent : on dirait, ou qu'il dédaigne de s'occuper d'objets trop vulgaires, ou qu'il lui suffit de voir souvent un phénomène pour en découvrir les lois et le principe. L'enfant s'imagine connaître la nature du feu dont les rayons l'échauffent, de la lumière qui l'éclaire, des bruits qu'il entend, des objets qu'il touche et

qu'il sent ; il ne s'étonne pas de voir les aliments dont il se nourrit développer ses membres, le sommeil réparer ses forces épuisées, les corps livrés à eux-mêmes tomber vers la terre : le peu qu'il sait ne lui permet pas de soupçonner ce qu'il ignore.

L'acte de la mémoire est un de ces faits de la vie journalière qui semblent aisés à comprendre, parce que l'habitude nous les a rendus familiers. Demandez à la plupart des hommes s'ils savent ce qu'est le souvenir. Cette question leur paraîtra d'abord si simple, qu'ils seront surpris de l'entendre faire, et le moins instruit se croira prêt à y répondre : « Se souvenir, dira-t-il sans doute, c'est se rappeler le temps passé. Je me souviens, quand je songe aux personnes et aux choses que j'ai connues, aux lieux que j'ai visités, aux récits que j'ai entendus. Je revois ainsi de loin les objets que j'ai déjà vus, sans les confondre avec ceux qui s'offrent actuellement à mes sens : ceux-ci sont présents, en effet, tandis que je crois les premiers absents et passés. Il ne m'est pas plus difficile d'ailleurs de me souvenir, que de percevoir : je me souviens quand je veux, et le présent m'occupe moins que le passé. »

Mais on n'explique pas un fait, parce qu'on le constate et qu'on le décrit. La mémoire a des mystères qui échappent à l'irréflexion du vulgaire, et sous cette apparente simplicité, qui trompe l'ignorance, se cachent les difficultés d'un important problème. Nous nous souvenons à toute heure, en effet ; mais comment nous souvenons-nous ? Réduits à un seul moment de la durée, comment pouvons-nous, sans sortir du présent, remonter le cours des années écoulées ? Chacun de nous se rappelle le passé, car chacun de nous a de nouveau des pensées et des sentiments qu'il sait avoir déjà eus ; mais comment sait-il qu'il les a déjà eus ? Si ces pensées et ces sentiments ne sont pas identiquement les mêmes, comment peut-il les reconnaître, quand ils se reproduisent ? Et, s'ils sont les mêmes, que sont-ils devenus aussitôt après leur apparition première ?

Je sais bien qu'il n'est pas d'obscurités qu'on ne puisse couvrir de brillantes images, ou chercher à dissiper par d'ingénieuses comparaisons. A peine nés, dit l'un, nous acquérons des connaissances, et ne cessons désormais d'en acquérir de nouvelles ; seule-

ment, comme leur nombre nuirait à leur clarté, si elles étaient toutes présentes à la fois, nous les mettons en réserve dès qu'elles se multiplient, et les conservons précieusement. Ce trésor, qui grossit toujours, nous sert au besoin, car nous y puisons aussi souvent qu'il nous plaît, sans qu'il diminue jamais. Nos idées, entassées dans le vaste réservoir de la mémoire, sont comme des pièces de monnaie que la rouille atteint et dévore, dont l'éclat se ternit et l'empreinte s'efface, si leur avare possesseur néglige de s'en servir. Il semble, au contraire, qu'elles doublent de prix à mesure qu'elles ont plus de cours, et plus nous en usons, plus nous avons de facilité à en user encore.

L'âme, dit un autre, est une substance plus ou moins molle, sur laquelle l'attention, comme un burin, grave les idées : l'impression est plus ou moins profonde et durable, et les caractères, par suite, plus ou moins lisibles.

L'âme est plutôt une chambre obscure, dit encore un autre. Les idées, en échappant à la conscience, s'y disposent et s'y rangent, comme autant de meubles invisibles ; mais celui qui les possède en con-

naît la place et l'usage, et s'il veut les éclairer d'un rayon de lumière, il n'a qu'à diriger sur elles le regard de l'attention.

L'imagination se fait un jeu, comme on voit, de ce qui est, pour la science, l'objet d'une question grave. Ne pouvant rendre aucun compte des faits de mémoire, elle cherche à nous en distraire, et nous arrête complaisamment sur un autre ordre de faits qui s'expliquent sans peine. Mais, vrais à un point de vue, ses rapprochements sont faux à tous les autres, et plus propres à éblouir l'esprit qu'à l'éclairer. Les souvenirs, il est vrai, s'obscurcissent et brillent tour à tour, comme des pièces de monnaie; mais l'âme elle-même n'a pas de magasins qui puissent les contenir : elle n'est pas plus un réservoir, qu'elle n'est une matière résistante ou une chambre obscure. L'écrivain, plus soucieux de plaire que d'instruire, peut rechercher ces métaphores qui servent à enrichir son style; mais le philosophe les repousse, au nom de la vérité, que cachent ou défigurent ces voiles importuns.

La science, à son tour, s'est emparée du problème de la mémoire. Seulement, sur ce point

comme sur tant d'autres, au lieu d'observer la nature, elle s'est d'abord efforcée de la deviner, et la plupart de ses explications n'ont été que des hypothèses.

Les premiers hommes qui essayèrent de se connaître, se cherchèrent avec les sens, et ne trouvèrent d'eux-mêmes que le corps : ils regardèrent donc les idées comme des images matérielles des choses, et pensèrent rendre raison des souvenirs, en supposant que ces images se conservent plus ou moins dans le cerveau.

D'autres, moins grossiers, comprirent que la matière n'est pas tout en nous, et que la vie, le sentiment, l'intelligence et la liberté ne peuvent résider qu'en un principe simple, identique et un : c'est à ce principe qu'ils attribuèrent les souvenirs. Mais comme ils voyaient que certaines impressions organiques paraissent nécessaires à l'acquisition d'une foule de connaissances, ils jugèrent que la durée de ces connaissances dépendait de la durée même de ces impressions, et prétendirent trouver exclusivement dans le corps les conditions et les causes de la mémoire. Les théories fondées sur ce

principe diffèrent d'ailleurs entre elles. Ce qui persiste dans les organes, suivant les uns, ce sont divers mouvements qui se conservent ou se renouvellent spontanément. Ce sont, au dire de quelques autres, certaines traces que les esprits animaux se creusent et rendent plus profondes en les parcourant. Pour ceux-ci, c'est une série de vibrations nerveuses qui s'enchaînent et se provoquent mutuellement. Pour ceux-là, c'est un ensemble d'habitudes.

Cependant beaucoup d'autres penseurs, moins physiciens, mais plus philosophes, ne voulurent demander qu'à l'âme le secret de la mémoire. Se persuadant que les idées peuvent cesser d'être aperçues, sans s'évanouir et cesser d'être, ils enseignent qu'elles s'enfoncent dans les régions de l'âme inaccessibles à la conscience, pour y vivre à l'état latent, jusqu'à ce qu'un nouveau regard de l'attention les tire de leur obscurité.

D'autres, enfin, condamnent ces hypothèses, et, prétendant pouvoir tout concilier sans rien imaginer, ils affirment simplement que nous connaissons immédiatement le passé, comme nous connaissons

intuitivement et les objets présents et nous-mêmes.

Ces systèmes me semblent tous, à divers degrés, insuffisants ou faux; mais quiconque désire percer les ténèbres dont la nature de la mémoire s'enveloppe, ne peut, je crois, se dispenser de les connaître et d'apprécier chacun d'eux à sa juste valeur. S'il est d'ailleurs imprudent, dans un voyage de découvertes, de s'aventurer sur des terres déjà explorées, sans consulter les traces de ses devanciers, c'est de la témérité, quand ces devanciers s'appellent Platon, Aristote, saint Augustin, Descartes, Leibniz.

Toutefois, en s'attachant à l'étude des systèmes, le philosophe se propose moins de réfuter leurs erreurs, que d'éviter leurs méprises et de recueillir d'utiles observations. Il dédaigne, en effet, le plaisir frivole et dangereux qui porte les sceptiques à se donner, sans profit pour eux-mêmes, le spectacle des contradictions de l'esprit humain, et les conceptions même du génie ne l'intéressent, qu'autant qu'elles le mettent sur la voie qui peut le conduire à la vérité. Pour moi, je n'aurais jamais été tenté d'entreprendre la critique des nombreuses théories

qui se sont fait jour à propos de la mémoire, si je ne croyais avoir trouvé, dans l'observation des faits eux-mêmes, la base d'une théorie nouvelle. L'analyse des éléments du souvenir m'a permis, si je ne me trompe, de découvrir, dans ce phénomène, certains caractères constants et précis, qui lui sont exclusivement propres et empêchent de le confondre, soit avec la perception, soit avec la fiction proprement dite. Ces caractères, qui sont la fixité et la spontanéité des idées reproduites, m'ont semblé pouvoir servir à déterminer la reconnaissance, qui est la marque distinctive du souvenir. Nous disons, en effet, que nous reconnaissons un objet, quand, en le revoyant, nous pouvons le comparer et le trouver, en tout point, conforme à l'image idéale que nous nous en étions déjà faite.

Mais si toute conception involontaire et fixe mérite le nom de souvenir, dès qu'elle suffit à faire reconnaître son objet, le souvenir lui-même flotte confusément dans l'esprit, tant qu'il ne suscite pas un certain nombre d'idées accessoires qui l'accompagnent d'ordinaire, et qui peuvent seules, en le complétant, nous permettre de le reporter à distance, et de

lui assigner sa vraie place dans l'espace et le temps. Le souvenir n'est donc parfait, qu'autant que nous avons, avec la notion du passé, la conscience claire de notre existence identique et continue. On voit comment la question de la possibilité de la mémoire soulève les questions métaphysiques de la durée, de l'unité et de l'identité personnelle. J'ai cherché à résoudre ces dernières par un appel direct à la conscience, sans invoquer, comme on le fait d'ordinaire, les décisions plus contestables de la raison. Quand les faits parlaient d'eux-mêmes, il m'a semblé plus sûr de me fier pleinement à l'autorité de leur témoignage.

Mais il ne suffit pas, pour révéler l'origine et déterminer la cause de la mémoire, de décomposer simplement le souvenir, et de le réduire à ses véritables éléments. Si le souvenir n'est qu'une conception dont les diverses parties s'appellent réciproquement et semblent inséparablement unies, il faut chercher la raison de cette conception elle-même. Cette raison se découvre aisément, et la conception a son principe dans la loi de l'association des idées.

Mais cette loi de l'association des idées ne peut-

elle pas, à son tour, se ramener à une loi plus générale et plus haute? Et pour comprendre l'attraction mutuelle des idées, est-il d'ailleurs nécessaire de supposer en chacune d'elles certaines affinités électives, semblables à celles que les chimistes supposent entre certains corps ? Nullement. Pourvu qu'elles aient été préalablement unies dans un seul acte d'aperception, deux idées peuvent désormais rester liées, et se susciter l'une l'autre. Le secret de leur reproduction est donc tout entier dans celui de leur acquisition même. En agissant, l'esprit devient plus apte à agir encore, et toutes les fois que le hasard lui fait recommencer une opération qu'il a souvent accomplie, il l'achève de lui-même et la complète involontairement et sans effort. Apprendre, pour lui, c'est donc considérer à la fois plusieurs idées, et contracter l'habitude de passer spontanément de l'une à l'autre. La mémoire n'est donc qu'une espèce d'habitude.

Telles sont, en quelque mots, les principales conclusions qui sont le résultat des recherches dont les développements forment la seconde et la

plus importante partie de ce travail. Qu'il me soit permis d'ajouter que ce n'est pas sans quelque confiance que j'oppose cette théorie aux différents systèmes que je passe d'abord en revue. Elle me paraît avoir, sur ces derniers, un avantage que la science apprécie mieux tous les jours: celui de ne pas prendre des hypothèses pour des réalités, de chercher, au contraire, tous ses fondements dans l'observation, et de demander uniquement à d'autres faits la raison des faits qu'il s'agit d'interpréter. Nos progrès dans la connaissance de l'homme, comme dans celle de la nature, sont à ce prix. En psychologie, comme en chimie, en physique, en histoire naturelle, la loi d'un fait ne se trouve que dans un autre fait plus général qui l'enveloppe et qui l'éclaire ; il faut, pour expliquer le premier, montrer comment il se ramène au second, et remonter ainsi de fait en fait, jusqu'à ce qu'on arrive à un fait primitif, lui-même inexplicable et pouvant servir de principe. C'est là ce que j'ai voulu faire à propos de la mémoire. Le souvenir, qui passe pour un phénomène élémentaire et simple, m'a paru complexe. En se décomposant, il s'est résolu, à mes yeux, en une espèce

particulière de conception ; cette conception s'est elle-même laissé réduire à la loi de l'association des idées, et cette loi de l'association m'a semblé n'être, à son tour, qu'une forme ét, pour ainsi dire, une conséquence de l'habitude. L'habitude est ce fait irréductible auquel s'arrête nécessairement l'esprit. Il n'y a pas, en effet, pour lui de loi plus générale que la loi de l'habitude ; car la loi de l'habitude, c'est la loi même des êtres organisés, dont les modifications tendent à s'effacer ou à se reproduire, suivant qu'elles leur viennent d'une cause étrangère ou d'eux-mêmes ; c'est la loi même de l'être, car l'être a pour caractère essentiel et fondamental, de tendre à persister dans son être. Ramener la mémoire à l'habitude, c'est donc la ramener à son premier principe ; c'est, suivant le mot de Royer-Collard, « dériver l'ignorance de sa source la plus élevée ».

THÉORIE DE LA MÉMOIRE

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DES SYSTÈMES.

CHAPITRE PREMIER

SYSTÈMES PHYSIOLOGIQUES.

L'homme ne peut réfléchir sur lui-même et jeter un regard sur l'ensemble confus des attributs qui constituent sa nature, sans remarquer qu'à la faculté de s'instruire en observant, il joint celle de retrouver et de faire revivre spontanément ses connaissances acquises. Le pouvoir qu'il a de se souvenir est tellement distinct de tout autre, et l'usage qu'il en fait si précieux, si constant et si sûr, qu'il est impossible au philosophe le moins attentif d'en méconnaître le rôle

et l'importance. Aussi la mémoire a-t-elle nécessairement trouvé place dans tous les grands systèmes qui ont eu l'homme pour objet. D'accord sur les faits eux-mêmes, ces systèmes se divisent seulement et se combattent, quand il s'agit de les expliquer; et c'est en les interprétant diversement, qu'ils leur assignent diverses causes, suivant les principes particuliers sur lesquels chacun d'eux repose.

Malgré les différences essentielles qui les distinguent, les nombreuses théories relatives à la mémoire se ramènent assez naturellement à deux sortes : les unes, plus particulièrement attentives à l'influence du corps, prétendent trouver l'explication de nos souvenirs dans certaines modifications organiques; les autres, voyant surtout dans l'homme le principe de la pensée qui l'anime, cherchent cette explication uniquement dans la nature de l'âme. Les premières sont proprement physiologiques, et les secondes, psychologiques. Il importe de connaître les unes et les autres, et de peser exactement la valeur des solutions qu'elles proposent. Cette information préliminaire servira, du moins, à mettre dans tout leur jour les difficultés du problème, en donnant à la question toute son étendue.

I. Théorie matérialiste.

Quiconque s'abandonne exclusivement et sans réserve aux impressions des sens, se condamne à ignorer et la nature et lui-même. Tout entier aux images des objets qui l'entourent, il ne veut croire qu'à ce qu'il touche, à ce qu'il voit, à ce qu'il entend, et prend naïvement les apparences sensibles pour la seule réalité. Quand elle devient spéculative, cette illusion enfante le matérialisme, qui n'eut pas, chez les anciens, de plus illustres représentants que Démocrite, Épicure et leur maître Leucippe. Le système qu'ils ont créé, né d'une vue incomplète et fausse, a du moins le mérite d'être conséquent avec lui-même et bien lié dans toutes ses parties. Ainsi, l'explication qu'ils essayent de donner des faits de mémoire, tient étroitement à l'ensemble de leur doctrine, et, pour être comprise, doit être rapprochée des principes qui lui servent de fondement.

Ces principes étaient faits d'ailleurs pour séduire l'imagination, qui, pour la plupart des esprits, parle plus haut que la raison ; aussi ont-ils trouvé des partisans à toutes les époques de la philosophie. Admettre les atomes comme seuls éléments de la nature des

choses ; attribuer à leurs combinaisons la formation des êtres de l'Univers ; ne voir dans l'organisation qu'une suite de l'arrangement fortuit des molécules ; dans la vie, qu'un simple résultat de l'organisation ; dans l'âme, enfin, qu'un degré supérieur de la vie : c'étaient là des conceptions qui s'enchaînaient logiquement, et qui, grâce à leur clarté grossière, devaient survivre à leurs auteurs et reparaître souvent, dans l'histoire, sous une forme ou sous une autre. De tout temps, les physiciens qui n'ont pas été philosophes, sont entrés hardiment dans la voie que leur avait ouverte le génie de Leucippe. On a vu même des métaphysiciens, profondément convaincus d'ailleurs de la supériorité de l'esprit sur la matière, reprendre ces vieilles spéculations, quand ils avaient à déterminer les lois des êtres organisés et vivants ; et, pour ne citer que Descartes, le mécanisme dont il fut le promoteur offre les plus frappantes analogies avec la physiologie d'Épicure, telle qu'elle a été chantée par Lucrèce. Locke, en particulier, semble simplement reproduire la théorie atomistique, au sujet de l'origine des idées. Il enseigne, en effet, que les corps sont composés de parties qui, trop petites elles-mêmes pour être perçues, peuvent, en se mêlant diversement, donner naissance aux différents objets ; et, comme

les flots de molécules qui se détachent, à chaque instant, de la surface de ces objets, retiennent, à leur tour, les qualités essentielles des composés dont ils faisaient partie, il pense qu'en s'insinuant à travers les organes, ces simulacres viennent offrir à l'âme l'image fidèle des corps et de leurs propriétés. Mais si les idées sensibles ressemblent pleinement à leurs objets, si elles sont, comme eux, réellement étendues, solides, figurées et mobiles, ne faut-il pas admettre que l'âme, en qui elles résident, est elle-même étendue, solide, figurée et mobile? Le sage Locke devait reculer devant cette conséquence, mais son système y conduit fatalement, et Démocrite, qui en posa les premiers fondements, n'hésitait pas à la proclamer. On sait, en effet, que l'âme n'était, pour ce dernier, qu'une substance corporelle, composée de particules extrêmement déliées, qui se répandaient dans tous les membres du corps comme une sorte de souffle mêlé de chaleur[1].

Rien de plus simple d'ailleurs que la théorie de la mémoire qui se rattache à ces principes. Les images matérielles, émises par les objets et communiquées à nos sens, s'impriment plus ou moins profondément

[1] Diog. Laërce, l. X, lettre d'Épic.

dans les organes ; et, quoique l'âme, d'abord attentive à leur impression, les néglige bientôt, pour en considérer de nouvelles, qui la frappent plus vivement, elles n'en continuent pas moins à s'y conserver comme en dépôt, et peuvent, au besoin, nous faire penser encore aux objets dont elles sont les copies. Comme ces images sont d'ailleurs toujours identiques à elles-mêmes, nous les reconnaissons sans peine, et leur donnons le nom de souvenir.

Telle est la théorie matérialiste, réduite à sa forme la plus simple. S'il n'y a pas de système plus rigoureux, je n'en connais pas de plus faux. Le matérialisme se condamne d'abord lui-même, quand, supprimant la raison, source unique des notions intellectuelles et morales, il se met dans l'impossibilité de justifier la grandeur de l'homme. Mais plusieurs autres doctrines ont eu, comme lui, cette prétention : ce qui lui appartient en propre et ce qui est plus téméraire, c'est qu'il anéantit la pensée et la sensation même, et n'en conserve que le nom. Dire que l'âme n'est qu'un simple amas d'atomes et se compose de parties étendues et solides, c'est nier la pensée, ou méconnaître sa nature et ses conditions, puisque la conscience nous atteste hautement son indivisible unité. Ajouter que l'idée est un autre amas de ma-

tière, qui, entrant en contact avec l'âme, lui fait percevoir les qualités des corps, en lui communiquant ses propres qualités, c'est vouloir être la dupe d'une grossière équivoque.

L'idée n'est pas une image. On comprend encore les images des objets visibles : grâce au pouvoir de réflexion dont ils jouissent, les rayons lumineux peuvent multiplier les apparences colorées sous le regard de l'observateur. Démocrite l'avait sans doute remarqué, et voyant que l'œil de l'homme et des animaux était particulièrement propre à recevoir les images des couleurs, il jugea, par suite, que l'oreille reçoit aussi les images des sons; l'odorat, les images des odeurs; le goût, des saveurs; le toucher, du chaud et du froid, du poli et du rude, etc. Puis, ne pouvant admettre en chacun de nous autant d'âmes qu'il y a de sensations, il trouva naturel de conclure que toutes les images, venues ainsi du dehors, se donnaient rendez-vous auprès de la même âme, où elles se miraient comme dans une glace fidèle. Mais l'âme, comme dit Leibniz, n'a pas de fenêtres qui donnent sur le dehors, et c'est d'elle-même qu'elle tire toutes ses idées. Ces idées ne sont d'ailleurs que ses manières d'être, et ne représentent proprement qu'elles-mêmes. Qu'y a-t-il, dans la glace ou le feu, qui

ressemble à une sensation de froid ou de chaud ? Les vibrations de l'airain ou les ondulations de l'air, les molécules sapides d'un fruit, le parfum d'une fleur, un rayon de lumière, tous ces objets sont-ils véritablement hors de moi ce que les sons, les saveurs, les odeurs et les couleurs sont en moi-même et tels que je les perçois ? Les qualités qui me font paraître un corps étendu ou solide, sont-elles à leur tour dans ce corps ce qu'elles sont pour moi quand je les imagine ? Si je pense à la portion d'espace qu'occupe un arbre ou une maison, le moi qui pense devient-il lui-même rond ou carré ? Est-il plus grand, s'il considère l'immense voûte des cieux, et se fait-il petit, pour mesurer de l'œil l'insecte qui rampe à mes pieds ? Et, de même, quand j'appuie fortement ma main contre ce mur, la résistance inhérente à ce mur est-elle exactement l'image de mon effort pour la vaincre ?

Je ne puis, il est vrai, palper, sentir et percevoir à mon gré ; et tout me porte à croire qu'il y a hors de moi quelque chose qui s'oppose à mon être, le limite et détermine la variété, la suite et la durée des modifications que je subis à chaque heure : c'est donc, en partie, de cette cause que ces modifications dépendent. Entre elles et leurs objets, je trouve d'ailleurs certains rapports fixes et constants, qu'il me suffit

d'observer, pour en tirer la connaissance des lois de la nature. Mais ces rapports n'ont rien de commun avec ceux qui unissent l'original et la copie; ce sont de simples rapports de concomitance, d'ordre et de proportion. Ainsi la force, le ton, le timbre et la mesure des sons indiquent au physicien l'amplitude, le nombre, l'aisance et la durée des vibrations des corps sonores, à peu près comme l'aiguille, qui parcourt successivement les divisions d'un cadran, nous marque les diverses positions que la terre occupe relativement au soleil; à peu près comme la vivacité de la douleur nous révèle la profondeur et l'étendue d'une blessure. Nos perceptions deviennent ainsi des signes, qui sont destinés à nous rappeler d'autres perceptions et que la science interprète; mais l'esprit qui les saisit ne saisit primitivement que ses propres modes : il sait ce qu'il éprouve en présence de certains objets qu'il appelle sonores, colorés, savoureux, chauds ou froids, odorants, étendus et solides, mais ne sait rien de ces objets eux-mêmes, et ignore profondément leur nature.

Le matérialisme me semble donc une étrange erreur : il prend à l'âme ses manières d'être, les projette et les répand hors d'elle, en constitue la matière; et l'âme ainsi dépouillée au profit des corps, il la nie.

Aussi, quiconque interroge la nature et se consulte, ce n'est pas l'âme qu'il sera tenté de révoquer en doute ; car l'âme, c'est nous-même ; nos sensations, nos idées, nos efforts sont ses modes, et nier que l'être pensant existe, c'est encore affirmer son existence. Ce serait plutôt la matière ; non qu'il puisse la réduire elle-même à néant, car il ne peut attribuer qu'à l'action de cette cause la diversité des changements qu'il éprouve ; mais il ne connaît réellement cette cause que par ses effets, et ne peut définir ses qualités que par les qualités de son âme.

Combattre l'hypothèse des espèces sensibles, c'est renverser du même coup la théorie de la mémoire qui se fonde sur elle. Si les idées ne sont pas des images, elles ne peuvent pas se détacher des objets, s'empreindre et se fixer dans les organes de nos sens. Il n'y a donc, dans le cerveau, ni impressions représentatives, ni traces permanentes de ces impressions, et comme l'âme n'y trouve pas les matériaux de ses connaissances, elle ne peut y trouver les matériaux de ses souvenirs.

II. Théorie d'Aristote.

On s'est longtemps accordé à croire que l'opinion d'Aristote, au sujet de la mémoire, ne différait pas essentiellement de celle de Démocrite et d'Épicure; mais, par une étrange confusion dont l'histoire nous offre d'ailleurs de nombreux exemples, on ne cherchait alors l'expression de la pensée du maître que dans les leçons de ses commentateurs et de ses infidèles disciples. Il est vrai qu'en prenant à la lettre certains passages de ses écrits, et les isolant de l'ensemble de sa doctrine, telle que nous la révèlent ses principaux Traités, on serait facilement amené à cette fausse interprétation. Mais si l'on tient compte de la critique à laquelle il soumet les systèmes de ses prédécesseurs, si surtout on cherche le vrai sens de ses explications de la nature de la mémoire dans un examen plus approfondi de sa théorie générale de la sensibilité et de l'intelligence, on sera forcé d'avouer, quelque jugement qu'on porte d'ailleurs sur ces explications elles-mêmes, que le matérialisme de Leucippe et de son école n'eut pas de plus redoutable adversaire.

Sous les vieilles formules dont la pensée d'Aris-

tote s'enveloppe et s'embarrasse, je crois plutôt reconnaître les traits essentiels des principaux systèmes professés longtemps après lui, relativement à la connaissance sensible. Suivant ce qu'il enseigne, les objets n'ont pas besoin d'émettre quelque chose d'eux-mêmes, qui pénètre jusqu'au cerveau : chacun d'eux ébranle seulement le milieu particulier qui le sépare de l'organe qui lui correspond, et, par ce milieu, ébranle l'organe lui-même. Les mouvements divers qui résultent de ces impressions fournissent à l'âme l'occasion de ses diverses sensations. Ces sensations n'existent d'ailleurs que dans l'âme qui les éprouve : la matière n'a rien qui leur ressemble, et paraît simplement douée de qualités inconnues, auxquelles nous les rapportons comme à leur cause, et dont l'action peut seule, en effet, les produire.

Ces principes sont devenus les fondements de la physiologie moderne : on les retrouve développés avec plus de rigueur et de clarté, dans les théories de Descartes et de Locke, de Malebranche et de Condillac, de Reid et de ses disciples. Ces philosophes, il est vrai, se préoccupent vivement d'une grave distinction qu'ils voudraient établir entre les qualités

[1] Voy., Traité de l'âme, l. II et III.

premières et les qualités secondes de la matière ; mais Berkeley, Hume, Leibniz et Kant s'accordent, à leur tour, à la faire disparaître ; et si le philosophe grec ne semble pas l'apercevoir, ou la néglige volontairement, c'est que, proclamant franchement la distinction de l'esprit et de la matière, il ne soupçonne pas qu'on puisse élever contre lui le reproche d'idéalisme.

Cette théorie de la connaissance sensible trouve son complément et sa confirmation dans celle qu'Aristote en tire pour rendre compte des faits de mémoire. Il suffit, d'après lui, qu'un objet fasse impression sur un de nos organes, pour qu'il lui communique ce qu'il appelle vaguement sa *qualité sensible* : cet organe peut conserver ensuite cette qualité, et faire désormais éprouver à l'âme la sensation correspondante, en l'absence même de l'objet qui l'a d'abord causée. On devine aisément ce que peut être cette qualité sensible, et, pour éclaircir ce mot, dont l'obscurité fait ici tout le mystère, il suffit de rappeler les principes du système. Puisque, suivant ces principes, les objets n'ont pas le moindre contact avec les organes, et que leur action ne s'exerce directement que sur le milieu qu'ils ébranlent, les traces qu'ils laissent dans ces organes, en se retirant, ne seront jamais que de simples mouvements. Aristote en convient lui-même, et le *Traité*

des rêves semble consacré tout entier à mettre ce point hors de doute.

Réduite à ces termes, cette explication de la mémoire est simple autant que claire: malheureusement elle n'a pour fondement qu'une vaine hypothèse, et ne saurait résister à l'épreuve de la critique.

Si les traces de nos impressions sensibles ne sont que des mouvements, comme ces impressions elles-mêmes, de telles traces peuvent-elles persister longtemps dans les organes et s'y maintenir sans altération? Qu'on songe seulement au nombre presque infini de souvenirs dont l'homme le plus borné dispose: conçoit-on, dans son corps, au sein de cette matière qui change et se renouvelle sans cesse, autant de mouvements distincts qu'il peut compter de souvenirs? Et n'est-il pas évident que cette multiplicité d'éléments contraires, loin d'enrichir son esprit, n'enfanterait que désordre et confusion ?

Ce n'est pas tout: en supposant dans les organes l'existence continue de tous ces mouvements, Aristote n'est-il pas forcé d'accorder en même temps à l'âme toutes les sensations qu'ils déterminent ? Chacun des mouvements qu'un objet sensible communique aux organes, et qu'il leur abandonne ensuite, n'équivaut-il pas à la présence effective de cet objet ? Et ne devrions-

nous pas toujours avoir, au moins vaguement, conscience de tous nos souvenirs? Mais qui ne connaît les défaillances et les caprices de la mémoire?

Je veux enfin que l'auteur du système, pour échapper à ces graves conséquences, nie la permanence absolue de tous ces vestiges, et les fasse tour à tour reparaître et s'évanouir: je demande, dans ce cas, à quel signe il sera possible de distinguer le souvenir de la simple sensation. Cette difficulté ne pouvait échapper à la pénétration d'Aristote, et la réponse qu'il essaie d'y faire est spécieuse. « L'animal peint sur le tableau est à la fois un animal et une copie, et tout en étant un et le même, il est pourtant ces deux choses à la fois. L'être de l'animal et celui de l'image ne sont pourtant pas identiques, et on peut se représenter cette peinture, soit comme animal, soit comme copie d'un animal. Il faut supposer aussi que l'image qui se peint en nous, y est absolument de cette même façon, et que la notion que l'âme contemple est quelque chose par elle-même, bien qu'elle soit aussi l'image d'une autre chose. Ainsi donc, en tant qu'on la considère en elle-même, c'est une représentation de l'esprit, une image; en tant qu'elle est relative à un autre objet, c'est comme une copie et un souvenir. Par conséquent aussi, quand le mouvement de cet objet a lieu, si c'est en tant qu'il

est lui, l'âme le sent ainsi lui-même, comme lorsqu'une pensée intelligible ou une image se manifeste en elle et la traverse. Si c'est, au contraire, en tant que cet objet se rapporte à un autre, l'âme ne le voit que comme une copie, ainsi que dans le tableau où, sans avoir vu Coriscus en toute réalité, on le considère comme la copie de Coriscus[1]. »

Cette comparaison pourra paraître ingénieuse, mais elle manque de justesse, et sa fausse lumière trouble l'esprit au lieu de l'éclairer. L'image qui se peint dans l'âme ne peut se confondre avec l'objet qu'elle représente, et n'est jamais, dans ce sens, qu'une copie : c'est donc uniquement au portrait de Coriscus, et non à Coriscus lui-même, qu'il faut l'assimiler. Il est vrai qu'on peut penser au même objet de deux manières : tantôt, en le concevant, on le croit présent, ce qui arrive quand on le perçoit ou qu'on l'imagine vivement; tantôt, au contraire, on le conçoit simplement comme absent. L'idée qu'on a, dans ce dernier cas, est une idée qu'on a déjà eue et qui se présente encore. C'est sans doute l'idée ainsi entendue qu'Aristote appelle *une copie*, un souvenir; il est impossible de comprendre autrement l'obscure définition qu'il donne de la mé-

[1] De la mém., c. I, trad. de Barth. Saint-Hilaire.

moire : « la possession de l'image, comme copie de l'objet dont elle est l'image [1] ». Mais les métaphores n'ont jamais rien expliqué, et, je le répète, comment se fait-il que ce que je considère me semble tantôt présent et tantôt absent ? Si, comme Aristote l'affirme, le mouvement qui se renouvelle dans l'organe est exactement semblable à celui qu'y détermine primitivement l'impression réelle de l'objet, pourquoi l'idée qui vient à la suite du premier mouvement diffère-t-elle, à ce point, de celle que le second fait naître? Comment ce qui n'était d'abord qu'une simple perception, devient-il ensuite un souvenir? Quelle est enfin la cause de la mémoire?

Aristote s'est trompé, en cherchant exclusivement cette cause dans les vestiges des impressions sensibles. Que les mouvements qui sont primitivement l'occasion des sensations se conservent intégralement dans les organes, ou qu'ils s'y reproduisent spontanément dans la suite, les difficultés que ces deux suppositions soulèvent sont également invincibles, et c'est dans des considérations d'un autre genre qu'il faut en chercher la solution.

[1] « Φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις. » Traité de la mém., chap. I, § 11.

III. Théories de Descartes, de Hartley et de Ch. Bonnet.

La physiologie, telle que nous venons de la voir dans Aristote, n'est encore qu'une simple ébauche. Le Stagyrite a marqué la distinction de l'esprit et de la matière; et, sans méconnaître les rapports étroits qui rattachent les faits organiques aux faits de conscience, il a compris la nécessité d'étudier diversement ces deux ordres de phénomènes. Mais, en indiquant la méthode à suivre, il en a lui-même tiré peu de profit et s'est contenté de poser certains principes généraux. Il peut sans doute suffire au génie d'un coup d'œil, pour déterminer le champ d'une science; mais il est besoin des efforts réunis de plusieurs siècles, pour en parcourir l'étendue.

L'étude du corps humain était donc appelée à faire des progrès. En lui fournissant une base plus sûre, l'anatomie devait ouvrir à ses investigations des voies nouvelles, et l'expérience féconder heureusement ses recherches, en devenant un art. Les observations ne pouvaient d'ailleurs se multiplier sans multiplier les découvertes de détail, et ces dernières, les hypothèses s'y joignant, devaient, à leur tour, servir à fonder d'importants systèmes. Une fois constituée, il était

dans les destinées de la physiologie d'essayer souvent de franchir ses limites naturelles ; et lors même qu'elle est restée assez sage pour ne pas chercher à se substituer entièrement à la psychologie, elle a toujours eu la prétention, qu'elle conserve encore, de jeter le plus grand jour sur les problèmes qui ont notre âme pour objet. De tous les points obscurs de notre nature morale, c'est, je crois, la mémoire qu'elle a surtout l'ambition d'éclairer des plus vives lumières. Les théories qu'elle a successivement soutenues, relativement à cette faculté, sont même trop nombreuses pour que je les indique toutes ; je n'examinerai donc que les plus célèbres, en commençant par celle de notre grand Descartes.

Suivant Descartes, tout, dans le système du corps humain, comme dans le système du monde physique, doit s'expliquer par les lois générales du mouvement. Ce corps, en effet, est une machine parfaite, en qui se trouvent toutes les pièces requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire et remplisse toutes les fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière et ne dépendre que de la disposition des organes. Parmi ces organes, les principaux sont les nerfs : ce sont de petits filets qui ont leur origine dans le cerveau, se répandent dans tous les

membres, et viennent aboutir, sans interruption, jusqu'aux parties extérieures du corps ; et comme ils sont toujours un peu tendus, on ne peut remuer un bout sans que l'autre ne se remue en même temps. Or, ces filets peuvent être remués de deux manières : par la partie qui est hors du cerveau, ou par celle qui est dans l'intérieur. Dans le premier cas, la cause du mouvement est dans les objets extérieurs mis en contact avec les nerfs : ces objets agissent sur les organes, à l'instar du cachet sur la cire ; les impressions qu'ils leur communiquent sont transmises à l'instant, par suite de l'ébranlement même des fibres nerveuses, jusqu'à la partie du cerveau où elles aboutissent, se gravent dans cette partie qu'on appelle le sens commun, et peuvent s'y conserver comme autant de figures distinctes. Quand les nerfs sont agités par leur partie interne, le mouvement leur vient directement des esprits animaux, ou indirectement de l'âme elle-même. Les esprits animaux ne sont que les parties les plus subtiles du sang, qui, venues du cœur, où elles sont vaporisées, montent, sans s'arrêter au poumon, jusqu'au cerveau, se logent dans ses pores innombrables, et l'agitent comme un vent rapide ou une flamme très-vive. Du cerveau, les esprits peuvent passer dans les nerfs, où ils ont la force de changer

la figure des muscles, semblables à l'eau qui, s'échappant de sa source, peut mettre en mouvement diverses machines convenablement disposées.

Ainsi, l'âme réside dans le corps sans se mêler à lui : à l'occasion des images dessinées dans le sens commun par l'extrémité des nerfs, elle éprouve des sensations, et juge que les objets qui les causent sont extérieurs; en remarquant au même lieu les traces des images qu'y ont laissées des impressions antérieures, elle se souvient; elle imagine, quand elle y forme elle-même des images nouvelles, et comprend, quand elle agit seule et sans le secours d'aucune figure : suivant ces diverses fonctions, elle prend divers noms, et s'appelle tour à tour sens, mémoire, imagination et entendement pur [1].

Nul n'a mieux que Malebranche développé, dans tous leurs détails, ces principes de la physiologie cartésienne, en y cherchant l'explication du problème de la mémoire. Suivant ce fidèle interprète, toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau. Ces traces matérielles sont dues uniquement aux mouvements des

[1] Traité de l'homme. — Règles pour la direction intell., règ. XII.

esprits et varient suivant la nature de ces mouvements; car, de même que la profondeur et la netteté d'une gravure dépendent de la force dont le burin agit et de l'obéissance que rend le cuivre, ainsi la profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépendent de la force des esprits animaux et de la constitution des fibres du cerveau. Rien ne paraît donc plus facile à Malebranche, que de rendre raison de tous les différents caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes, d'un côté, par l'abondance et la disette, la grosseur et la petitesse des esprits animaux; de l'autre, par la délicatesse et la grossièreté, l'humidité et la sécheresse des fibres du cerveau [1].

Mais non-seulement les idées de l'esprit se lient avec les traces matérielles, et réciproquement; ces traces elles-mêmes se lient encore si bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont été imprimées dans le même temps. Cette liaison mutuelle des traces, et par conséquent des idées, les unes avec les autres, devient, aux yeux de Malebranche, le fondement des faits les plus importants de la vie spirituelle. Elle ne lui semble pas avoir d'autre cause que l'identité du temps

[1] Rech. de la vérité, l. XI, 1re part., c. 5.

auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. En effet, dit-il, les esprits animaux, trouvant encore entr'ouvert le chemin de toutes les traces qui se sont faites en même temps, y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau : c'est là la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes[1].

« Pour l'explication de la mémoire, il suffit de bien comprendre cette vérité : que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changements qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau, dans laquelle l'âme réside principalement, parce que, ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car, de même que les branches d'un arbre qui ont demeuré quelque temps ployées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être ployées de nouveau de la même manière, ainsi les fibres du cerveau, ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or, la mémoire ne consiste que dans cette facilité, puisqu'on pense aux mêmes choses lorsque le cerveau reçoit les mêmes

[1] *Ibid.*, l. XI, 1re part., c. 1.

impressions... Et si l'on est délivré de ce préjugé que notre cerveau est trop petit pour conserver des vestiges et des impressions en fort grand nombre, on aura le plaisir de découvrir la cause de tous ces effets surprenants de la mémoire dont parle saint Augustin avec tant d'admiration, dans le xme livre de ses *Confessions*[1]. »

Ce système devait plaire à des esprits amoureux de formes géométriques. Avant de nous demander s'il est aussi solide qu'ingénieux et bien déduit, faisons connaître celui qu'une école rivale lui opposa pour le combattre.

Si la physique cartésienne dut son discrédit et sa ruine aux immortelles découvertes de Newton, on peut dire qu'une simple conjecture de ce dernier fit abandonner l'hypothèse des esprits animaux, que Descartes n'avait point inventée, mais dont il avait su faire des applications nouvelles.

« La vision ne serait-elle point, se demandait Newton, produite en grande partie par les vibrations d'un milieu élastique, excitées au fond de l'œil par les rayons lumineux, et propagées le long des fibres solides, diaphanes et uniformes du nerf optique? Et pareillement, l'audition par les vibrations de ce même

[1] Rech. de la vérité, 1re part., liv. XI, c. 5. — Voyez aussi Bossuet, De la connaiss. de Dieu et de soi-même, 3e part.

milieu ou de quelque autre, excitées dans le nerf auditif par le tremblement de l'air, et propagées le long des fibres de ce nerf? Et ainsi de suite pour les autres sens [1].»

C'est sur cette donnée imaginaire que Hartley, physicien célèbre, dont Priestley et Darwin développèrent plus tard les idées, en les altérant gravement, fonda un système de physiologie qui tend à faire de toutes les opérations de l'âme un pur mécanisme, soumis aux lois de la matière et du mouvement. Suivant lui, «les objets extérieurs qui frappent les sens, occasionnent d'abord dans les nerfs sur lesquels ils agissent et ensuite dans le cerveau, des vibrations de parties médullaires infiniment petites. Ces vibrations sont excitées et propagées en partie par l'éther, en partie par l'uniformité, la continuité, la souplesse et l'énergie de la substance médullaire du cerveau, de la moelle épinière et des nerfs [2].» Et comme ces vibrations s'enchaînent et se provoquent entre elles, les sensations et les idées qu'elles font naître, s'associent et se rappellent à leur suite.

Vers le même temps, Bonnet (de Genève) enseignait à peu près la même doctrine, en lui donnant de

1 Questions.
2 Observations sur l'homme, part. I, propositions 4 et 5.

plus curieux développements. « Nous savons, dit-il, qu'à certains mouvements que les objets impriment au cerveau, répondent constamment dans l'âme certaines idées. Ces mouvements sont des espèces de signes naturels des idées qu'ils excitent, et une intelligence qui pourrait observer ces mouvements dans le cerveau, y lirait comme dans un livre. » « Non-seulement la première formation des idées est due à des mouvements; leur reproduction paraît encore dépendre de la même cause[1]. » Grâce à l'action d'un fluide dont l'élasticité et la subtilité approchent de celles de la lumière et de l'éther, les fibres se meuvent de nouveau, comme elles se sont mues d'abord à la présence des objets; et en vertu de la loi secrète de l'union, les sensations attachées à ces ébranlements se reproduisent aussitôt. « Le degré de force et de vivacité avec lequel cette reproduction s'opère, est toujours proportionnel à l'intensité des mouvements communiqués par l'objet, à la fréquence des reproductions, au tempérament des fibres[2]. »

Mais ce n'est pas seulement la reproduction des idées que Bonnet ramène aux lois du mouvement. Selon lui, la reconnaissance de ces idées, qu'il appelle la réminiscence, s'explique de même. « Si l'on approfondit

[1] Essai de psych., Introd., part. 2.
[2] *Ibid.*, chap. 27.

davantage ce sujet, on reconnaîtra que la réminiscence n'est pas d'une autre nature que le rappel et l'imagination, et que toutes ces opérations de notre âme peuvent s'expliquer d'une façon également mécanique. La souplesse ou la mobilité des fibres augmente par le retour des mêmes ébranlements : le sentiment attaché à cette augmentation de souplesse ou de mobilité constitue la réminiscence, qui acquiert d'autant plus de vivacité que les fibres sont plus souples ou plus mobiles [1].» «L'état actuel de l'organe de la pensée est un état déterminé. Le passage de cet état à tous ceux qui peuvent lui succéder n'est pas également facile ; il est des tons, il est des mouvements qui s'excitent les uns les autres, parce qu'ils se sont succédé fréquemment : de cette succession répétée naît dans la machine une disposition habituelle à exécuter plus facilement une certaine suite d'airs ou de mouvements, que toute autre suite [2].»

Ainsi cette reproduction, ce rappel des idées que les Cartésiens attribuent à la facilité qu'ont les esprits animaux de suivre de nouveau les voies déjà tracées, Ch. Bonnet et Hartley s'accordent à l'expliquer par

[1] *Ibid.*, chap. 5.
[2] *Ibid.*, chap. 6.

l'association des vibrations nerveuses, qui s'excitent mutuellement, après s'être souvent succédé.

C'est surtout à la physiologie qu'il appartient de juger ces divers systèmes, et depuis longtemps elle semble en avoir fait justice. Quand, au lieu de vouloir deviner la nature, on a consenti à l'observer, on a vainement cherché la trace des esprits animaux que l'imagination des anciens avait enfantés, et à qui Descartes faisait jouer un rôle si important; l'anatomie la plus fine n'a pu même démontrer rigoureusement la structure tubulaire des nerfs. Quant aux vibrations, soit d'un fluide élastique, soit de molécules infiniment petites des nerfs et du cerveau, jamais œil humain, armé du plus puissant microscope, n'est parvenu à les saisir, et l'esprit les conçoit difficilement dans la matière médullaire, qui est molle, humide et sans ténacité.

Mais ce n'est pas uniquement au nom de la physiologie que je repousse et que je condamne de pareilles théories : c'est surtout au nom de la conscience et des faits qu'elle nous atteste. Je veux qu'il y ait, en réalité, dans le cerveau, des esprits animaux, ou, si on le préfère, des vibrations nerveuses telles qu'on les rêve; j'admets, comme on le suppose, qu'à ces diverses déterminations des organes soient naturellement attachées les sensations diverses de l'âme; j'accorde,

enfin, qu'en se renouvelant, chacune de ces déterminations provoque le retour de la sensation qui lui correspond. Ce qu'il importe avant tout d'expliquer, à propos de la mémoire, c'est moins la simple reproduction d'une idée que la reconnaissance même de cette idée. Il n'est pas rare, sans doute, que nos anciennes conceptions, en reparaissant, nous semblent nouvelles : ce ne sont, dans ce cas, que ce qu'on appelle vulgairement des réminiscences. Mais l'acte de la mémoire n'est complet et ne mérite le nom de souvenir, qu'autant qu'on se rappelle véritablement ; et, pour se rappeler, il faut qu'au moment où se représente la pensée qu'on a eue, on sache qu'on l'a déjà eue ; en un mot, qu'en l'accueillant, on la reconnaisse. Or, dans les systèmes que j'examine, qu'y a-t-il qui puisse rendre compte de ce caractère essentiel du souvenir ? Les mouvements des esprits, dit Malebranche, les vibrations des fibres, disent Hartley et Bonnet, sont plus aisés, quand ils se répètent. On devrait, il me semble, en conclure naturellement que l'image reproduite est aussi plus vive que l'image primitive ; cependant chacun sait qu'elle est ordinairement plus faible et plus confuse. Comment ne voir d'ailleurs, dans la nature du souvenir, qu'un degré plus grand de facilité ? N'y a-t-il pas des conceptions rapides et

promptes, qu'on croit avoir pour la première fois? Et dans le rêve, quand nos idées, se précipitant sans effort, s'écoulent impétueusement, comme les flots d'un torrent, ne sommes-nous pas tout entiers au présent, et soupçonnons-nous que l'imagination, qui nous entraîne, ne s'alimente que des débris du passé, qu'elle combine et fait revivre à notre insu? Il ne suffit donc pas qu'une idée soit facile pour être reconnue; et entre la pensée d'un objet qu'on perçoit et la pensée du même objet qu'on se rappelle, il y a des différences dont on chercherait vainement la raison dans le jeu plus lent ou plus aisé des organes.

Nul n'a compris aussi bien que Buffon l'extrême insuffisance de ces explications physiologiques. Aussi, malgré le penchant qui l'incline vers le mécanisme cartésien, l'opinion qu'il adopte relativement à la mémoire, diffère-t-elle en un point essentiel de celles de Hartley et de Descartes. Comme ces derniers, il admet, dans l'animal, un sens intérieur qui a le cerveau pour organe, reçoit toutes les impressions que chacun des sens extérieurs lui transmet, et conserve le pouvoir de les reproduire spontanément; mais, chez l'homme, il croit que la mémoire émane exclusivement de la puissance de réfléchir; car, dit-il, le souvenir que nous avons des choses passées, suppose

non-seulement la durée des ébranlements de notre sens intérieur matériel, c'est-à-dire le renouvellement de nos sensations antérieures, mais encore les comparaisons que notre âme a faites de ces sensations, c'est-à-dire les idées qu'elle en a formées. Buffon distingue ainsi deux espèces de mémoires, infiniment différentes l'une de l'autre par leur cause, et qui peuvent cependant se ressembler en quelque sorte par leurs effets : la première est la trace de nos idées, dont la cause est dans l'âme ; la seconde, qui est plutôt réminiscence que mémoire, n'est que le renouvellement de nos sensations [1].

Ce qui vaut mieux encore que le témoignage de Buffon, ce sont les aveux de Descartes lui-même. Arnaud avait objecté à l'auteur des *Méditations* que, si l'âme pensait toujours, elle devrait garder le souvenir de ses premières pensées intellectuelles. Descartes ré-

[1] « Cette dernière (la réminiscence) n'est produite que par le renouvellement des ébranlements du sens intérieur, et elle est la seule qu'on puisse accorder à l'animal ou à l'homme imbécile : leurs sensations antérieures sont renouvelées par les sensations actuelles ; elles se réveillent avec toutes les circonstances qui les accompagnent. L'image principale et présente appelle les images anciennes et accessoires ; ils sentent comme ils ont senti ; ils agissent donc comme ils ont agi ; ils voient ensemble le présent et le passé, mais sans les distinguer, sans les comparer, et par conséquent sans les connaître. » (*Disc. sur les anim.*)

pond qu'il n'y a que des sensations confuses dans l'âme de l'enfant ; il convient d'ailleurs que ces sensations laissent dans le cerveau quelques vestiges, qui y demeurent tout le reste de la vie ; « mais, ajoute-t-il[1], il ne suffit pas, pour nous ressouvenir de quelque chose, que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit et qu'elle ait laissé quelques vestiges dans le cerveau, à l'occasion desquels la même chose se présente derechef à notre pensée ; mais, de plus, il est requis que nous reconnaissions, lorsqu'elle se présente pour la seconde fois, que cela se fait à cause que nous l'avons auparavant aperçue... D'où il paraît manifestement que, pour se ressouvenir, toutes sortes de vestiges que les pensées précédentes ont laissés dans le cerveau, ne sont pas propres, mais seulement ceux qui sont tels qu'ils peuvent donner à connaître à l'esprit qu'ils n'ont pas toujours été en nous, mais ont été autrefois nouvellement imprimés. Or, afin que l'esprit puisse reconnaître cela, j'estime que, lorsqu'ils ont été imprimés la première fois, il a dû se servir d'une conception pure, afin d'apercevoir par ce moyen que la chose qui lui venait alors en esprit était nouvelle, c'est-à-dire qu'elle ne lui avait pas auparavant

[1] Lettre LVIII.

passé par l'esprit, car il ne peut y avoir aucun vestige corporel de cette nouveauté ...»

On ne saurait mieux déterminer le point qui fait l'objet principal du débat. Descartes a pleinement saisi la difficulté ; mais l'a-t-il résolue ? Qu'est-ce que cette conception pure qui nous fait paraître nouvelles les idées que nous n'avons jamais eues ? Pouvons-nous réellement juger des idées nouvelles sans les comparer à d'autres idées plus anciennes ? Et n'est-ce pas simplement recourir aux effets de la mémoire, pour expliquer ces effets ? La reconnaissance n'est-elle d'ailleurs que l'absence de cette conception pure ? et n'entraîne-t-elle pas elle-même une réflexion positive, qui nous fait remarquer directement, dans la pensée qui se reproduit, ce qu'elle a pour nous de familier, et nous porte aussitôt à conclure son existence passée ?

Je ne vois, dans cet essai d'une pensée indécise et confuse, que l'embarras d'un grand esprit aux prises avec les difficultés que lui crée son propre système. Comprenant enfin combien toutes les hypothèses physiologiques sont insuffisantes à expliquer le vrai souvenir, il confesse, comme Buffon, la nécessité de demander à un principe supérieur aux organes la raison des faits que les organes ne sauraient contenir.

IV. Théorie de Gall.

La vanité de ces premières tentatives n'a pu décourager la physiologie : trop riche d'observations incomplètes, elle en fournit complaisamment à tous les systèmes, et paraît ne renoncer à une conjecture, que pour s'empresser de la remplacer par une autre.

L'obstination particulière qu'elle semble mettre à chercher les secrets de la mémoire dans les mystères de l'organisation, nous étonnera moins d'ailleurs, si nous ne perdons pas de vue le nombre et l'importance des faits qu'elle peut invoquer à l'appui de ses efforts. On ne saurait, en effet, sans récuser le témoignage de l'expérience la plus vulgaire, méconnaître le rôle essentiel qui revient au cerveau dans les diverses manifestations de la pensée. Le climat, l'âge, le tempérament influent sur les organes et les altèrent ; les maladies troublent le jeu des fonctions ; ces désordres ont leur retentissement dans le cerveau, et l'âme en ressent le contre-coup. Peut-on nier, en particulier, la large part qu'a l'organisation cérébrale dans l'exercice de la mémoire? Les faits qui l'établissent surabondent, et notamment les annales de médecine en sont pleines. Suivant la gravité des lésions qu'elles

causent dans ce siége de la pensée, un grand nombre d'affections morbides affaiblissent ou détruisent cette faculté.

En dehors de ces accidents assez rares, chacun peut faire sur soi-même des observations de ce genre. Qui n'a pas remarqué, qu'à certains jours et à certaines heures, les idées que nous avons eues se rappellent d'elles-mêmes, se provoquent spontanément, et se reproduisent dans l'ordre même qui les a vues naître? Dans d'autres moments, au contraire, sous l'influence d'une digestion difficile ou d'une atmosphère plus lourde, les souvenirs que nous essayons d'évoquer semblent nous fuir et se dérober obstinément à nos efforts, ou ne se présentent plus que confusément et sans suite.

Ces faits et beaucoup d'autres semblables ont été reconnus de tout temps. Qu'un observateur réfléchi les recueille, et qu'habile à manier le scalpel et l'œil armé d'un puissant microscope, il les mette en présence du cerveau humain. Quand il verra, dans cette masse humide et molle, cette quantité de substances diverses, blanche, jaune, rougeâtre, grise, noire, diversement mélangées et combinées; quand il considérera ces formes particulières si variées et si délicates, ces fibres qui montent ou descendent, rentrent ou

sortent, divergent ou convergent, ces faisceaux, ces cordons, ces plans, ces couches, ces noyaux et ces cavités de toutes sortes communiquant les unes avec les autres, comment ne serait-il pas porté à se dire, pour peu qu'il songe alors aux merveilles de l'organisation du moindre brin d'herbe, qu'un appareil aussi compliqué ne peut avoir d'autre but que de régler, dans le détail, les actes de la vie sensible et intellectuelle, et qu'à chacun de ces actes répond sans doute quelqu'une de ces dispositions mécaniques? Si l'œil sert d'instrument à la vue, et l'oreille à l'ouïe, pourquoi ne pourrait-on pas supposer de même autant de fonctions diverses qu'il y a de circonvolutions régulières ou de faisceaux identiques dans tous les cerveaux de même espèce [1] ?

Ces considérations ont suffi pour fournir à Gall la base de son système[2] : « Comme il faut admettre cinq sens extérieurs différents, puisque leurs fonctions sont essentiellement différentes,... de même il faut enfin se résoudre à reconnaître les diverses facultés et les divers penchants comme des forces morales et intellectuelles essentiellement différentes, et affectées égale-

[1] Voy. Lélut; Physiol. de la pensée, tom. I, c. VIII.
[2] Anat. et physiol. du système nerveux, tom. IV, pag. 3.

ment à des appareils organiques particuliers et indépendants les uns des autres. »

Gall réduit ainsi l'esprit humain à vingt-sept facultés distinctes et isolées, qu'il appelle des sens. Les sens diffèrent entre eux, non-seulement par la diversité de leurs organes, mais aussi par celle de leurs objets : il y a donc le sens des couleurs, le sens des sons, celui des nombres, celui des choses, celui des mots, celui de la durée, etc. Chaque sens ayant d'ailleurs sa perception, sa mémoire, son imagination, son jugement et sa volonté propres, il est forcé de reconnaître en quelque sorte vingt-sept intelligences individuelles et autant d'organes spéciaux. Mais, pour chacune de ces intelligences, n'y a-t-il qu'un seul organe, et le même suffit-il à toutes les fonctions? Sur ce point, comme sur tous les autres, le maître et les disciples se sont souvent contredits. Ils semblent soutenir parfois que, relativement à un même objet, un son ou une couleur, par exemple, il n'existe aucune différence de nature, mais seulement divers modes de quantité, entre percevoir, se souvenir, imaginer, juger et vouloir; et, dans ce cas, ces diverses facultés devraient s'exercer à l'aide du même organe, auquel on reconnaîtrait seulement divers degrés d'activité. Mais le plus souvent, ne pouvant sans doute se résoudre à

confondre ainsi des facultés aussi profondément distinctes, ils supposent, dans l'organe total, diverses parties, à chacune desquelles ils ne rattachent qu'une faculté : une partie d'une fibre servirait donc à percevoir; une autre, à se souvenir; une troisième, à imaginer, etc. Chaque faisceau étant enfin composé d'un grand nombre de fibres, il serait possible de concevoir, dans les divers ordres de connaissance, autant de fibres distinctes que de nuances dans chaque objet : il y aurait ainsi, pour la vue, autant de fibres que de couleurs ; de même, pour l'ouïe et les autres sens. C'était l'opinion de Bonnet, et Gall la partage [1].

Ce système serait merveilleusement propre à l'explication d'un certain nombre de faits relatifs à la mémoire. Si cette faculté est si diversement répartie entre les différents esprits, on en trouve naturellement la cause dans la diverse constitution des organes. Si les uns n'apprennent que difficilement ce que les autres retiennent sans effort, c'est que les mêmes organes ne sont pas, chez tous, également développés. Si enfin on est privé subitement, et pour un temps, de telle espèce de souvenir, c'est encore parce qu'une lésion quelconque altère gravement l'organe correspondant, ou en arrête momentanément l'exercice.

[1] *Ibid.*, tom. IV, pag. 8.

Malheureusement, cette construction systématique est imaginaire et ne repose que sur une innombrable série d'hypothèses. Pour qu'elle pût avoir quelque valeur, il faudrait d'abord que, prenant pour point de départ les données de la conscience, elle demandât à de patientes observations psychologiques une classification naturelle de nos penchants et de nos facultés, sans laquelle la physiologie ne bâtira jamais que sur des fondements ruineux. Or les phrénologues n'ont jamais su, ni peut-être voulu s'assujétir à ce travail préliminaire. Aussi n'ont-ils rien établi définitivement. Les divisions imaginées par eux entre les différents pouvoirs de l'âme étant arbitraires, les déterminations qu'ils ont essayé de tracer dans le cerveau ne pouvaient être précises et sûres; elles sont toutes vaines ou du moins contestées. Au reste, il n'est pas besoin d'invoquer ici l'autorité des plus éminents physiologistes, ni de suivre minutieusement les expériences décisives de Leuret, Longet, Magendie, de MM. Lélut, Flourens et autres. J'ose dire qu'il suffit, pour juger de la valeur des différents systèmes phrénologiques, de les comparer entre eux ; ils ne s'accordent, ni sur le nombre et la nature de nos facultés, ni sur la forme, la place et le rôle des organes ; tout est pour eux en discussion, et la phrénologie n'est pas une science.

Mais pourquoi, dira-t-on, la physiologie de la pensée serait-elle impossible? Ne repose-t-elle pas, en principe, sur d'importantes analogies? Ne lui suffit-il pas d'ailleurs d'observer? Et, pour le faire avec plus de succès, ne peut-elle pas compter sur le temps et de meilleurs instruments?

Cette partie de la science de l'homme est, en effet, trop jeune encore pour qu'on puisse prédire sûrement ses destinées. Mais je suppose que, ses progrès se réalisant au gré de ses espérances, elle démontre tout ce qu'elle affirme, et parvienne, de découverte en découverte, à assigner à chaque fibrille son usage et sa fonction. Quelle lumière nouvelle ces déterminations précises apporteront-elles à la solution du problème qui nous occupe? Sachant que tel organe s'exerce chaque fois que telle idée se reproduit, nous pourrons dire la circonstance matérielle qui accompagne chaque souvenir. Mais connaîtrons-nous toutes les conditions, connaîtrons-nous surtout la vraie cause de la mémoire? On ne pourrait le soutenir sans tout confondre.

« J'ignore, dit Condillac, s'il y a des esprits animaux; j'ignore même si les nerfs sont l'organe du sentiment. Je ne connais, ni le tissu des fibres, ni la nature des solides, ni celle des fluides; je n'ai, en un

mot, de tout ce mécanisme qu'une idée fort imparfaite et fort vague. Je sais seulement qu'il y a un mouvement qui est le principe de la végétation et de la sensibilité ; que l'animal vit tant que ce mouvement subsiste ; qu'il meurt dès que ce mouvement cesse [1]... Cela étant, le pouvoir qu'a mon cerveau de me rappeler un objet ne peut être que la facilité qu'il a acquise de se mouvoir par lui-même de la même manière qu'il était mu, lorsque cet objet frappait mes sens [2]. »

Quelle erreur manifeste, ou quelle illusion grossière ! Le mouvement serait le principe de la sensation ! Il la créerait donc en la tirant du néant ? ou bien se changerait-il en elle, et, en se transformant, cesserait-il d'être lui-même, pour devenir sensation, idée, désir, résolution ? Mais qui ne voit qu'un mouvement est une simple manière d'être de l'étendue solide, qu'il suppose nécessairement un mobile en qui il commence et finit tout entier, et n'a rien de commun avec les divers modes de l'esprit ? Il est vrai que, par une correspondance mystérieuse, certains mouvements précèdent ou accompagnent certaines pensées, qu'ils en sont la condition accidentelle, et en ce sens

1 Log., c. XX.
2 *Ibid.*, c. IX.

la cause occasionnelle. C'est là sans doute ce que Condillac voulait dire ; mais une condition n'est pas un principe, et la cause occasionnelle n'a de la cause que le nom.

D'ailleurs, ce mouvement, qu'on dit être le principe des faits spirituels, où a-t-il lui-même son principe ? Dans une habitude contractée par le cerveau, répond la physiologie. Mais où réside proprement cette habitude ? Est-elle inhérente à la nature des éléments qui constituent la masse encéphalique ? Non, car on avoue que ces mêmes éléments, réduits à l'état inorganique, n'en conservent aucune trace. Mais, dit-on, l'habitude résulte de l'organisation de ces éléments. Et cette organisation elle-même, d'où vient-elle à son tour ? Les molécules peuvent-elles, en s'agrégeant, suffire à former ce système parfaitement clos qu'on appelle la vie ? Quand les lois mécaniques de la physique et de la chimie parviendraient à expliquer pleinement la formation des tissus et les fonctions des organes considérés isolément, comment comprendre les rapports de ces fonctions et leur ensemble harmonieux, sans recourir à l'intervention d'une cause permanente, dont l'unité puisse relier les parties entre elles, et maintenir l'identité de la forme au sein d'une matière changeante et mobile ? Cette cause se cache à

nos regards, et se dérobe également à la conscience et aux sens; mais elle se manifeste clairement par ses effets, et comme elle préside à l'organisation, c'est en elle évidemment qu'est la source des habitudes organiques. S'il y a, dans le cerveau, des mouvements qui se reproduisent d'eux-mêmes, par suite d'une disposition acquise, il ne faut donc pas en attribuer la cause à la matière même du cerveau, mais uniquement au principe de sa forme, qui est celui de la vie; et la physiologie cède à une grave illusion, quand, sur les traces de Gall, Ch. Bonnet, Hartley ou Descartes, elle croit trouver, par de simples dissections anatomiques, l'origine des habitudes et des mouvements organiques qu'elles déterminent. Cette origine est plus profonde; la raison peut la concevoir, mais la loupe et le scalpel ne sauraient jamais l'atteindre.

La physiologie a donc beau perfectionner ses moyens d'observation, étendre le champ de ses découvertes, créer des systèmes, elle ne pourra jamais faire sortir de la matière ce que la matière ne saurait contenir, l'organisation, la vie, et partant l'habitude; et si elle n'explique pas la reproduction spontanée des mouvements organiques, comment expliquerait-elle la reproduction des idées qu'elle rattache à ces mouvements? Laissons donc là les organes, qui, loin de nous révéler

les secrets de notre nature morale, ne peuvent nous rendre compte du fait élémentaire de la vie, et demandons à des philosophes ce qu'ils pensent des souvenirs.



CHAPITRE II

THÉORIE DE PLATON, SAINT AUGUSTIN ET LEIBNIZ.

Le corps n'est pas tout l'homme, car les sentiments, les pensées et les désirs que nous trouvons en nous-mêmes ne peuvent ni se disperser dans les organes, ni se confondre avec le mouvement; il leur faut donc un autre principe. Mais puisque, étrangers à la matière, ces modes n'ont pour cause que l'âme, puisque c'est dans l'âme seule qu'ils naissent, se développent et s'évanouissent, pourquoi ne pourraient-ils pas aussi se conserver au sein de sa nature? Et ne devrait-on pas dès-lors chercher uniquement dans cette nature l'explication des faits de mémoire?

Des philosophes l'ont compris dès la plus haute antiquité, et pendant que, sur les traces de Leucippe, Démocrite et Épicure, faisant l'âme corporelle, rédui-

saient l'esprit humain à de grossières images, Platon fécondait de son génie d'autres inspirations empruntées à Pythagore. « L'âme, disait-il, pense mieux que jamais, lorsqu'elle n'est troublée, ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même et se dégageant autant que possible de tout commerce et de tout contact avec le corps, elle aspire à connaître ce qui est[1]. »

Ce qui est, ajoutait-il, ce sont les idées, dont nous ne voyons ici-bas que d'imparfaites copies. Ces idées font partie de l'essence divine, et si nous pouvons les entrevoir maintenant au milieu des ombres qui nous environnent, c'est parce que nous les avons déjà contemplées au sein de Dieu même, dans une existence antérieure. Quoique obscurcies et presque effacées sous les ténèbres de la prison corporelle, elles se conservent, comme un éternel reflet, dans les profondeurs de notre être ; cette marque divine, ainsi que le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage, forme le caractère distinctif de l'âme humaine, et produit ce merveilleux accord des esprits, sensibles partout et toujours aux attraits du vrai, du bien, du beau.

Il suffit d'indiquer ces principes, pour faire pres-

[1] Phédon, trad. de Schwalbé.

sentir la théorie de la mémoire, qui en découle naturellement. Nous nous souvenons, parce que les idées que nous avons eues demeurent confusément en nous. Comment pourrions-nous les retrouver, si elles avaient jamais cessé d'être, ou si nous n'en avions conservé le dépôt ? Mais loin de nous aider à connaître, le corps n'est pour l'intelligence qu'un obstacle ; c'est donc l'âme seule qui est la fidèle gardienne des souvenirs du passé.

Cette manière de concevoir la mémoire est pleinement conforme à la philosophie de Platon. Ce dernier semble toutefois l'avoir entrevue, sans chercher à l'approfondir. Quand il l'expose d'ailleurs, c'est en poète plus qu'en philosophe, et sa pensée ne se laisse saisir qu'à travers le voile transparent des images qui l'enveloppent. C'est ainsi que, dans le *Philèbe*, il compare l'âme à un livre dans lequel les sens gravent certains discours et peignent des images destinées à représenter des objets absents. Il suppose, dans le *Théétète*, que « il y a dans nos âmes des tablettes de cire, plus grandes en celui-ci, plus petites en celui-là ; d'une cire plus pure dans l'un, plus mélangée dans l'autre, et trop dure ou trop molle en quelques-uns, en d'autres tenant un juste milieu. Disons que ces tablettes sont un don de Mnémosyne, et que nous y marquons,

comme si c'était avec un cachet, l'empreinte des choses dont nous voulons nous souvenir, parmi celles que nous avons, ou vues, ou entendues, ou pensées de nous-mêmes, tenant toujours ces tablettes prêtes pour recevoir nos sensations et nos réflexions; que nous nous rappelons et savons ce qui est empreint tant que l'image en subsiste, et que, lorsqu'elle est effacée, ou qu'il n'a pas été possible qu'elle s'y gravât, nous l'oublions et ne la savons pas [1].»

Au reste, c'est surtout dans les ouvrages de ceux qui se sont inspirés de ces enseignements de Platon, que l'on trouve tous les développements que comporte cette théorie. Philosophes et rhéteurs s'étonnent à l'envi de ce pouvoir merveilleux qu'a l'âme de garder les traces du passé, sans songer même à en révoquer en doute l'existence. Qu'il me suffise de rappeler le xe livre des *Confessions* de saint Augustin. L'évêque d'Hippone cherche Dieu, et, comme Platon, le trouve dans la mémoire, sous la forme du vrai et du bien. « Et voilà que je cours par les champs de ma mémoire; et je visite ces antres, ces cavernes innombrables peuplées à l'infini d'innombrables espèces, qui habitent par image, comme les corps; par elles-

[1] Théét., trad. de Schwalbé.

mêmes, comme les sciences; par je ne sais quelles notions, quels signes, comme les affections morales, qui, n'opprimant plus l'esprit, restent néanmoins captives de la mémoire, quoique rien ne soit dans la mémoire qui ne soit dans l'esprit. Je vais, je cours, je vole çà et là, et pénètre partout, aussi avant que possible, et de limites, nulle part; tant est vaste l'empire de la mémoire[1]! » « Ai-je assez dévoré les espaces de ma mémoire à vous chercher, mon Dieu, et je ne vous ai pas trouvé hors d'elle! Non, je n'ai rien trouvé de vous que je ne me sois rappelé, depuis le jour où vous m'avez été enseigné. Depuis ce jour, je ne vous ai pas oublié. Où j'ai trouvé la vérité, là j'ai trouvé mon Dieu, la vérité même, alors connue, dès-lors présente à ma mémoire. Et depuis que je vous sais, vous n'en êtes pas sorti, et je vous y trouve toutes les fois que votre souvenir me convie à vos délices[2]. »

Quelque forme particulière qu'on lui prête, cette théorie suppose en principe que nous n'avons pas conscience de toutes les idées qui sont en nous. Qui pourrait, en effet, connaître actuellement tout ce qu'il

[1] Conf., l. X, c. XVII.
[2] *Ibid.*, c. XXIV.

a déjà connu? Comment comprendre d'ailleurs que chacun de nous ne pût puiser, à tout instant et à son gré, dans le trésor de ses pensées, si ces pensées étaient constamment présentes à notre regard intellectuel? Et puisque l'esprit ne peut reproduire que les idées qu'il a recueillies et conservées, ne faut-il pas, dans cette hypothèse, que celles qui sont empreintes dans l'âme et destinées à reparaître un jour ou l'autre, soient en nous sans que nous le sachions, et restent, pour ainsi dire, endormies en attendant l'heure du réveil?

L'existence des idées sans conscience semble donc implicitement reconnue par tous ceux qui enseignent que la mémoire n'est que le dépôt de nos souvenirs; elle est d'ailleurs ouvertement proclamée par un grand nombre de philosophes, et s'autorise, en particulier, du nom de Leibniz.

En soutenant, en cent endroits de ses ouvrages, que l'âme, toute simple qu'elle est, enveloppe, à chaque instant, une multitude infinie de connaissances de divers degrés, Leibniz essaie d'établir que ces connaissances ne sont ni réfléchies ni senties, parce qu'elles sont trop nombreuses, trop unies et par elles-mêmes trop petites, et prétend, par suite, que nous avons toujours une foule de perceptions sans aperception et

sans conscience. « L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience; et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas [1]. »

« Ainsi, il est bon de faire distinction entre la perception, qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception, qui est la conscience ou la connaissance réfléchie de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme [2]. »

Grâce à cette distinction commode, Leibniz croit pouvoir doter de la perception non-seulement les animaux, mais encore les plantes et jusqu'aux plus petites parties de la matière. Chacune de ces parties est composée, suivant lui, d'un nombre infini de principes simples et vivants, qui sont les monades, dont la propriété essentielle est d'être représentatives. « Car il n'y a point de chose individuelle qui ne doive exprimer toutes les autres; de sorte que l'âme, à l'égard de la variété de ses modifications, doit

[1] Monad.
[2] Principes de la nature et de la grâce.

être comparée avec l'univers, qu'elle représente sous son point de vue, et même, en quelque façon, avec Dieu, dont elle représente finiment l'infinité, à cause de sa perception confuse et imparfaite de l'infini, plutôt qu'avec un atome matériel. Et la raison du changement des pensées dans la même âme, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente, car les raisons de mécanique qui sont développées dans les corps sont réunies et, pour ainsi dire, concentrées dans les âmes, ou entéléchies, et y trouvent même leur source. Il est vrai que toutes les entéléchies ne sont pas, comme notre âme, des images de Dieu, n'étant pas toutes faites pour être membres d'une société ou d'un état dont il est le chef. Mais elles sont toujours des images de l'univers : ce sont des monades en raccourci, à leur mode, des simplicités fécondes, des unités de substances, mais virtuellement infinies par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie [1]. »

Loin d'être perdues pour toujours, les idées qui se cachent ainsi dans les secrets replis de l'âme et se dérobent à la conscience, sont destinées, suivant la même

[1] Rép. à Bayle.

théorie, à sortir, un jour ou l'autre, de ces obscures profondeurs, pour reparaître à la lumière [1].

Cette doctrine a trouvé de nombreux partisans, parmi lesquels on peut citer Cudworth, Ch. Bonnet, Maine de Biran ; elle en compte encore autant que jamais, et dernièrement, dans un livre plein de savantes recherches, M. Bouillier a mis à son service toutes les ressources de son esprit et de son érudition. Le langage de Leibniz ne paraît plus même assez explicite. « Ce n'est pas assez de dire, avec Leibniz, qu'il n'y a pas d'idée qui ne laisse après elle quelque trace ; il faut dire qu'en réalité il n'y a pas d'idées, du moins parmi celles que la mémoire pourra rappeler un jour, qui sorte de notre esprit. Nulle idée n'en sort, mais toute idée devient, plus ou moins longtemps ou même pour toujours, insensible, par l'affluence d'idées nouvelles, par l'attention que l'âme porte sur d'autres idées et d'autres objets, et qu'elle accorde plutôt à ce qui la frappe actuellement qu'à ce qui l'a frappée. Telle est, à ce qu'il nous semble, l'unique raison de la possibilité de la mémoire et de l'association des idées. Se souvenir, c'est de nouveau avoir conscience de ce qui n'a pas cessé d'exister dans

[1] Nouveaux essais, édit. Erdmann, pag. 180.—It., pag. 208, 224, 235.

notre âme. Ainsi, en des couches diverses et en des quantités innombrables, dorment, pour ainsi dire, dans le fond de notre âme, toujours liées les unes aux autres, suivant l'ordre de leur production, des idées anciennes qui demeurent insensibles, jusqu'au jour où quelque circonstance nouvelle, quelque effort d'attention vienne les réveiller et les mettre en lumière[1]. »

Cette simple hypothèse prétend, comme on le voit, éclairer d'un jour nouveau ce qu'il y a de merveilleux dans la mémoire. Au fond, elle n'affirme qu'une chose, la permanence des idées dans l'âme: à mesure qu'elles échappent à l'attention, nos idées ne s'évanouissent pas, dit-on, mais elles se cachent dans le sein de l'intelligence, où elles se maintiennent à l'état latent et vivent dans l'obscurité, jusqu'au moment où l'aperception les saisit une seconde fois et les illumine encore de ses clartés ; ce sont, suivant le mot de Leibniz, des veines tracées dans l'intérieur d'un bloc de marbre et que le ciseau de l'ouvrier doit remettre à nu.

Mais de quelque manière qu'on envisage cette existence continue, qu'on prête aux idées inconscientes,

[1] Du principe vital, c. XXII.

leur seule durée suffira-t-elle à expliquer le caractère de reconnaissance qui en est la marque ordinaire? Ce qui distingue, en effet, le souvenir, ce qui fait qu'on ne peut le confondre avec ce qui n'est pas lui, c'est qu'au moment où il apparaît, il ne semble pas nouveau, mais s'impose et se fait accepter comme une vieille connaissance. Or, je le demande, dès qu'on la suppose ensevelie dans les régions de l'âme inaccessibles à la conscience, une pensée n'est-elle pas pour nous comme si elle n'était point? Je veux qu'après être restée longtemps obscure, elle s'éclaire dans la suite et reparaisse à ma vue : en quoi différera-t-elle d'une idée semblable, d'abord évanouie, puis reproduite? Comment constater, aux divers moments de sa durée, l'identité d'un mode autrefois connu et maintenant oublié? S'il suffisait d'ailleurs à nos idées de persister ainsi dans l'existence, pour être reconnues, pourquoi certaines d'entre elles auraient-elles seules ce privilége? Et comment justifier la distinction que nous faisons tous entre les réminiscences et les souvenirs?

Qu'on admette ou qu'on rejette l'existence des idées latentes, il y a donc, dans la mémoire, un fait important dont leur seule durée ne peut rendre compte, et, l'identité de ces idées fût-elle réelle, ce ne serait pas assez pour nous faire comprendre comment nous pouvons la reconnaître.

Mais sur quels fondements s'appuie-t-on pour affirmer la réalité de ces perceptions insensibles? Que l'esprit humain possède de telles perceptions, ce n'est pas un fait que l'observation nous atteste. Comment l'expérience pourrait-elle le fournir? Un fait de cette nature n'est pas à la portée des sens, dont l'unique fonction est de nous révéler nos rapports avec le monde extérieur, et, par sa définition même, il n'échappe pas moins à la conscience.

Et cependant c'est à la conscience qu'on croit pouvoir faire appel. On décrit, à sa lumière, la multiplicité, la monotonie, la rapidité, la confusion des phénomènes qu'elle embrasse. On insiste sur le nombre des perceptions qui ne laissent aucune prise à l'attention. En montrant que nous ne pouvons rentrer en nous-mêmes et réfléchir sur la suite de nos pensées, sans distinguer tout à coup les traces d'une foule d'impressions qui, d'ordinaire, s'écoulent inaperçues, on s'applique à faire voir, au-dessous de ce monde de faits qui s'éclairent des vives lumières de la réflexion, un autre monde de faits non moins réels qui n'apparaissent un instant au demi-jour que pour s'ensevelir à jamais dans l'oubli. Et on conclut qu'au-delà de cette région des ombres, où ne règnent que de faibles clartés, il y a la région des profondes ténèbres, que les

rayons de la conscience ne peuvent pénétrer, et où l'âme vit, s'agite et pense en aveugle.

Je ne nie pas les faits qu'on invoque. Le nombre de nos pensées est trop grand, j'en conviens, pour que nous puissions prendre garde à toutes. Mille objets agissant simultanément sur notre âme, les impressions qu'ils produisent ne sauraient être également vives. La plupart restent dans l'ombre ou sont trop peu relevées pour être remarquées. Entre les deux degrés extrêmes de la conscience réfléchie et de l'inconscience absolue, on doit donc reconnaître, avec M. Bouillier, une multitude de nuances diverses et de degrés intermédiaires. Mais parce qu'il est difficile, comme ce philosophe le dit si bien, de noter les gradations insensibles par lesquelles la conscience s'élève successivement du dernier des animaux jusqu'à l'homme, parce qu'on ne peut suivre dans l'homme même les transformations qu'elle subit lentement depuis la première enfance jusqu'à l'âge mûr, et des confins indécis de la rêverie et du sommeil jusqu'à la réflexion la plus profonde, faudra-t-il croire que cette lumière n'ait pas d'extrêmes limites ? Ce serait confondre le jour avec la nuit, parce qu'on ne pourrait marquer exactement la ligne où celle-ci commence et celle-là finit.

On a donc beau descendre dans les profondeurs de

l'âme; si on démêle ce qui est confus, si on détermine ce qui est vague, si on fixe des lueurs fugitives, si on fait revivre des souvenirs depuis longtemps enfuis, c'est uniquement la conscience qu'on prend pour guide ; sa lumière peut tour à tour briller et s'obscurcir, mais on ne voit jamais que ce qu'elle éclaire, et tout sentiment, toute intuition, toute connaissance cesse, dès qu'elle s'éteint.

Mais on objecte l'instinct et l'habitude. La nature, dit-on, a sagement pourvu à la conservation des individus et des espèces, par des fonctions instinctives appropriées à leurs besoins. Comme elle préside à la formation des organes et au développement de la vie, elle règle aussi, dans le plus grand détail, la conduite de l'animal et de l'enfant, dirige leurs mouvements et les coordonne en vue d'une fin qu'ils réalisent ainsi fatalement et sans conscience. Ce dessein suivi, ces dispositions bien prises, ce choix des meilleurs moyens, dénotent assurément de l'intelligence ; mais l'intelligence est uniquement dans le principe qui fait mouvoir l'agent, et non dans l'agent lui-même, qui obéit passivement à une impulsion qui n'est pas moins aveugle qu'irrésistible.

La question de l'instinct est des plus obscures et dépasse, par plus d'un côté, la faible portée de l'esprit

humain. Mais affirmer que l'être vivant et sensible qui cède à l'instinct, se détermine absolument à son insu, n'est-ce pas couvrir une confusion d'idées sous une équivoque de langage ? N'est-il pas possible, en effet, de concevoir qu'en agissant pour une fin, cet être ignore cette fin, sans ignorer qu'il agit? Quand l'enfant qui vient de naître pousse un cri de douleur, il ne soupçonne pas que ce cri va devenir un signe de réclame et mettre en éveil l'attention de la mère ; mais il connaît vaguement qu'il pousse ce cri, comme il sent le besoin qui l'agite. Quand il saisit pour la première fois le sein de la nourrice et le presse vivement de ses lèvres, pour y puiser une liqueur bienfaisante, il ne sait pas que cette opération compliquée doit servir à apaiser sa faim ; mais s'il n'a aucune idée des trente paires de muscles dont il met en jeu le mécanisme, il a du moins une vague sensation du mouvement de ses lèvres et de son palais. Enfin, quand l'homme ressaisit spontanément l'équilibre un instant perdu, ou quand il se situe convenablement et se met en garde en présence d'un danger soudain, il ne calcule aucun de ces actes et se décide avant d'avoir réfléchi ; mais, quelque rapide que soit l'action, il a toujours conscience de l'effort qu'il déploie pour l'accomplir. Je me persuade qu'il en est de même de l'instinct des animaux. Le jeune oiseau

bâtit son nid, sans songer aux œufs et aux petits que ce nid est destiné à recevoir : il exécute un dessein qu'il n'a pas conçu, et travaille pour un but qu'il ne peut prévoir ; mais tout ce qu'il est porté à faire, il sait en quelque façon qu'il le fait ; car, à moins de penser, avec Descartes, que les bêtes ne sont que des machines, on est forcé d'admettre qu'elles jouissent, souffrent, touchent, entendent, voient, en un mot qu'elles sentent à peu près comme nous : or, elles ne peuvent sentir sans savoir grossièrement qu'elles sentent. Cuvier croyait qu'il y avait dans leur cerveau certaines images innées et constantes, qui les déterminaient à agir, comme nos sensations ordinaires et accidentelles le font communément. Mais, sans supposer de telles images, qui ne suffiraient pas d'ailleurs à expliquer la perfection des œuvres qui sont le produit de leur industrie, en accordant même qu'une force mystérieuse les entraîne irrésistiblement d'objet en objet et les conduise pas à pas, pour ainsi dire, de la sensation présente à celle qui la suit, il faut toujours reconnaître dans les bêtes une nature sensible, imprévoyante plutôt qu'aveugle, et qui, sans être maîtresse de ses actes, ne les ignore pas pleinement.

A ce point de vue, l'habitude se rapproche beaucoup de l'instinct, et la conscience n'accompagne pas

moins les actes qu'elle détermine. Une action de l'âme, en se répétant, devient plus sûre, plus prompte, plus aisée, mais elle n'est jamais insensible. Quand un artiste laisse errer au loin sa pensée distraite, sa main peut parcourir si légèrement les touches d'un piano, qu'elle semble retrouver d'elle-même l'air familier qu'elle exécute ; mais l'esprit ne la perd jamais de vue, et la suit, quoique faiblement : ce qui le prouve, c'est que si, par hasard, une touche fait défaut sous l'effort du doigt qui la cherche, l'artiste s'en aperçoit, s'inquiète et regarde. De même, le bruit continu que fait un moulin s'affaiblit en peu de temps et bientôt même n'est plus remarqué ; mais il est toujours sourdement senti, et ne peut s'arrêter sans attirer l'attention. C'est ainsi qu'un auditeur qui s'endort à un discours, s'éveille d'ordinaire dès que l'orateur cesse de parler. L'âme, dans tous ces cas, sent, pour ainsi dire, le vide qui se fait dans l'ensemble de ses pensées, et si elle remarque l'absence d'une sensation, c'est qu'elle avait une conscience vague de sa présence.

Ainsi les faits qu'on allègue pour prouver l'existence des perceptions insensibles, actes d'habitude ou d'instinct, penchants impétueux et aveugles, notions indéterminées et obscures, ces faits tombent tous sous le regard de la conscience. Faiblement touché de leur

présence, le moi les voit, il est vrai, sans les distinguer et les mettre en lumière; il semble les négliger à dessein, comme s'ils étaient pour lui sans intérêt, et s'attache exclusivement à un ou plusieurs autres faits qui l'attirent plus vivement et le captivent. On peut donc dire, avec Condillac, qu'il y a, dans chaque personne, en quelque sorte deux moi, le moi qu'il appelle d'habitude et le moi de réflexion. «C'est le premier qui touche, qui voit; c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, et de veiller continuellement à sa conservation. Le second lui abandonne tous ces détails, se porte à d'autres objets... Lorsqu'un géomètre, par exemple, est fort occupé de la solution d'un problème, les objets continuent encore d'agir sur ses sens. Le moi d'habitude obéit donc à leurs impressions : c'est lui qui traverse Paris, qui évite les embarras; tandis que le moi de réflexion est tout entier à la solution qu'il cherche[1].»

Cette simple distinction, dont chacun peut vérifier à chaque instant l'exactitude, fournit l'explication de tous les faits pour lesquels on imagine l'existence des idées sans conscience. Mais la supposition des idées

[1] Traité des animaux, c. V.

sans conscience ne me paraît pas seulement gratuite et fausse ; je la crois, en outre, impossible et contradictoire. Examinons, en effet, la nature de ces idées.

Qu'est-ce que l'idée ? Il semble qu'il ne devrait plus être permis de faire une telle question, depuis qu'elle a été résolue d'une manière si lumineuse par les patientes analyses des philosophes écossais; et quoi qu'en ait dit Th. Brown, la gloire de Reid n'a pas de titre plus solide que celui d'avoir banni pour jamais de la science psychologique la théorie des idées ou images des choses dans l'esprit considérées comme objets immédiats de la pensée : l'idée n'est donc pas une représentation mentale qu'on puisse regarder comme indépendante de l'opération qui la donne; l'idée, c'est la perception elle-même, et si on veut établir une distinction verbale là où il y a identité réelle, on pourra seulement dire peut-être que l'idée, c'est la perception considérée relativement à l'objet, et la perception, à son tour, sera l'idée considérée par rapport à l'âme en qui elle se trouve. Mais, de quelque manière qu'on l'envisage et quelque nom qu'on lui donne, l'idée se confondra nécessairement avec l'acte de l'esprit qui conçoit; et supposer qu'elle existe séparément et par elle-même, soit dans l'âme, soit hors de l'âme, c'est

réaliser une abstraction et vouloir faire revivre les entités scholastiques.

C'est cependant cette chimère que ressuscite la théorie vulgaire de la mémoire, en recourant à l'hypothèse des idées sans conscience; car si l'idée, se confondant avec la perception, n'était autre chose que l'acte de l'esprit au moment où il connaît, prétendre qu'un esprit a des idées dont il ne soupçonne pas l'existence, ne serait-ce pas dire qu'il y a des perception inaperçues, des connaissances qu'on ne connaît pas, des pensées qu'on ignore? Encore une fois, il n'y a qu'un moyen d'échapper à ces contradictions manifestes: c'est de revenir à l'ancien préjugé, réduire les idées à n'être que des copies muettes des objets, et, se rattachant à ces petits êtres que Malebranche ne trouvait pas si méprisables, leur assigner dans l'entendement le rôle obscur de ces portraits faits pour briller au grand jour, mais qu'un maître oublieux laisse vieillir indignement dans de ténébreux réduits. «A mon avis, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles, ou, pour ainsi dire, les idées des choses; de sorte que si ces images, venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvaient y

rester et y êtres placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain [1].» Voilà ce qu'on répète après Locke, sans se demander si de telles images peuvent fournir à la raison la moindre clarté.

Ce n'est pas tout: l'homme n'est pas seulement un être intelligent, et s'il se rappelle les pensées qu'il a déjà eues, il n'oublie pas pleinement ses anciennes affections. Mais quand on croit ne pouvoir expliquer le retour et, comme on dit, le réveil des idées qu'on a eues et qu'on n'a plus, qu'en faisant de ces idées des peintures dormantes, ne devrait-on pas affirmer qu'il en est de même des sensations passées qui peuvent nous affecter encore, et que nous reconnaissons en les retrouvant? Ce sera soutenir qu'on ne garde le souvenir d'un air de musique, de la saveur d'un mets, du parfum d'une fleur, d'un remords, qu'autant que cet air, cette saveur, ce parfum, ce remords, se conservent dans l'âme à l'état latent, comme autant d'images muettes; ce qui revient à dire qu'on a la sensation de sons qu'on n'entend pas, de saveurs qu'on ne goûte pas, d'odeurs qu'on ne sent pas, et qu'on souffre ou qu'on jouit à son insu.

[1] Locke; Essai, l. 11, c. XI.

Mais nos idées et nos sensations ne sont pas nos seuls souvenirs ; quand nous prenons un parti, l'acte par lequel nous nous déterminons, diffère essentiellement des faits sensibles et intellectuels, et peut, aussi bien que ces faits, échapper à l'oubli. C'est même la condition nécessaire de la responsabilité morale ; car, en perdant la mémoire de ses actions bonnes et mauvaises, l'homme perd tout droit à une récompense et s'acquiert l'impunité. Comment donc l'acte de la détermination peut-il persister dans l'existence, en se dérobant au regard de l'esprit distrait par de nouveaux objets ? Sous quelle forme se conserve-t-il ? Conçoit-on qu'il devienne une manière d'être, ignorée de l'être même qu'il modifie ? Quelle est cette permanence et cette durée cachée qu'on attribue à la résolution, à ce *coup du consentement* que le même instant voit naître et mourir ?

On doit comprendre maintenant quelle peut être la valeur d'une théorie qui n'a d'autre fondement que l'hypothèse des idées sans conscience. L'existence de perceptions inaperçues et de sensations non senties étant impossible et contradictoire, ni les idées primitives de Platon, ni les connaissances vulgaires ne peuvent se cacher dans les profondeurs de l'âme et s'y tenir en réserve, comme dans une arrière-boutique,

jusqu'à ce que vienne leur tour d'apparaître au grand jour de la conscience; et si c'est là tout ce que la science psychologique peut trouver pour rendre compte des faits de mémoire, il vaut encore mieux, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, avouer aussitôt son ignorance, que de mettre en avant de prétendues explications dont le moindre défaut est d'être inintelligibles et, dans tous les cas, plus obscures que le problème qu'il s'agit de résoudre.



CHAPITRE III

THÉORIE DE TH. REID.

Nul n'a mieux vu que Th. Reid les difficultés particulières à la question de la mémoire, et nul n'a mieux que lui compris l'insuffisance des diverses solutions proposées avant lui. Il avait cru trouver la cause de la plupart des erreurs spéculatives dans la théorie commune des idées. C'est encore cette théorie qu'il rend responsable des fausses explications imaginées sur ce point par l'esprit de système ; car il note, comme un fait digne de remarque, « que le système qui fait des idées les seuls objets immédiats de la pensée, aboutit au scepticisme à l'égard de la mémoire, aussi bien qu'à l'égard des sens, soit qu'on place les idées dans le cerveau, soit qu'on les place dans l'esprit. » En examinant l'opinion des matérialistes, qu'il réfute sans peine, il n'a que le tort d'attribuer à Aristote l'hypothèse des espèces ou images corporelles, qu'il

faut rapporter à Démocrite, bien qu'elle ait été plus ou moins adoptée dans la suite par la plupart des disciples et même des interprètes du Stagyrite. Il discute ensuite les allégations de Locke et fait ressortir avec force les obscurités et les contradictions que recouvre le langage de ce philosophe, qui ne paraît pas avoir eu d'opinion bien arrêtée au sujet de la mémoire; et après avoir montré la vanité des distinctions que Hume essaie d'établir entre le souvenir et la perception primitive, il fait voir le lien qui rattache, suivant lui, la théorie de la mémoire, mise en avant par ce dernier, à son dessein de scepticisme universel.

Mais autant Reid est à l'aise quand il s'attaque aux systèmes inventés par ses prédécesseurs, autant il se défie de lui-même quand il lui faut dogmatiser à son tour. Il avoue naïvement son embarras et se rassure en annonçant qu'il va seulement constater des faits reconnus de tous, sans en chercher la raison. « Il est évident, dit-il, que la mémoire est une faculté primitive dont l'Auteur de notre être nous a doués et dont nous ne pouvons donner d'autre raison, sinon qu'il lui a plu de la faire entrer comme élément dans notre constitution. La connaissance du passé, que nous devons à la mémoire, me paraît aussi difficile à expliquer que le serait la connaissance intuitive de

l'avenir : Pourquoi avons-nous l'une et n'avons-nous pas l'autre ? La seule réponse que je sache à cette question, c'est que le Législateur suprême l'a ainsi ordonné. Je trouve en moi la conception distincte et la ferme conviction d'une suite d'événements passés : comment ce phénomène se produit-il ? Je l'ignore ; je l'appelle *mémoire*, mais le nom n'est pas la cause. En même temps que je me souviens, je crois à mon souvenir : d'où me vient cette foi donnée à ma mémoire ? C'est Dieu qui me l'inspire ; je n'en sais pas davantage. » « Nos facultés primitives sont toutes inexplicables, et la mémoire en est une. Celui qui les a faites est le seul qui comprenne parfaitement comment elles sont faites et comment elles produisent en nous, non-seulement la conception des choses qu'il nous importe de connaître, mais la ferme conviction de leur existence[1]. »

Mais, pour ne pas établir de système, suffit-il de dire qu'on n'en veut pas établir ? Et parce qu'on prétendra traduire les croyances communes en les réduisant à quelques données fondamentales qui puissent passer pour des principes, échappe-t-on nécessairement au danger de tenter une théorie ? Non, sans

[1] Essai 11, tom. II, c. 2 ; trad. de Jouffroy.

doute, et les philosophes ne s'y sont pas trompés. Reid a eu beau présenter la solution qu'il donne du problème de la connaissance humaine comme une simple expression des faits les plus constants, et lui chercher un appui dans le sens commun, le sens commun n'a paru qu'un arsenal commun à tous les partis, et la plupart de ses opinions ont eu le sort de celles qu'elles prétendaient remplacer. Il est vrai qu'on ne songe pas à le contredire, quand il rapporte simplement à la conscience et aux sens ce que nous savons des esprits et des corps; mais quand il veut déterminer avec plus de précision le rôle et la portée de ces deux facultés; quand, pour échapper aux objections qu'on adresse à d'autres systèmes, il définit l'une : la connaissance immédiate des manières d'être de l'âme, et l'autre : la connaissance immédiate des manières d'être de la matière, il se voit attaqué à son tour et accusé, à tort ou à raison, d'interpréter arbitrairement le témoignage de la nature et les sentiments du vulgaire [1].

[1] Aristote, Locke et Hamilton s'accordent à combattre cette définition de la conscience, qu'ils ne considèrent pas comme une faculté particulière, distincte des autres facultés cognitives, mais simplement comme la condition universelle de l'intelligence. Leibniz et Maine de Biran la repoussent également, parce que, suivant eux, la conscience ne saisit pas seulement des phéno-

Si j'indique ici ces deux points, c'est parce que la théorie de la mémoire qui les complète, s'y rattache étroitement. Comme la conscience et les sens nous enseignent ce qui est actuellement, la mémoire nous enseigne ce qui a été, car, comme la conscience et les sens, la mémoire a nécessairement un objet. «Quiconque se souvient, se souvient de quelque chose, et la chose dont il se souvient est l'objet de la mémoire. L'objet de la mémoire est nécessairement une chose passée, comme l'objet de la perception et de la conscience est nécessairement une chose présente : ni ce qui est ne peut être l'objet d'un souvenir, ni ce qui a été ne saurait être saisi par les sens ou par la conscience. La mémoire est toujours accompagnée de la croyance à l'existence passée de la chose rappelée, comme la perception et la conscience le sont toujours de la croyance à l'existence actuelle de la chose que

mènes, mais nous donne l'immédiate aperception d'une force motrice, intelligente et libre.

Quant à la définition de la perception externe, elle est également contestée, d'un côté par ceux qui, comme Malebranche et Condillac, prétendent que l'homme ne connaît immédiatement que ses manières d'être; de l'autre, par W. Hamilton, qui pense que la même conscience indivisible saisit l'esprit et la matière, qui ne sont que les deux termes de relation de la connaissance. (Voir art. REID et BROWN, pag. 73; Fragments, trad. par L. Peisse.)

nous percevons au dehors ou que nous sentons en nous-mêmes[1].»

Mais qu'est-ce que ce passé que nous percevons immédiatement par la mémoire ? Il ne semble pas que le fondateur de l'école écossaise se soit exactement rendu compte de la nature de ce qu'il appelle lui-même l'objet exclusif du souvenir ; et sur ce point Royer-Collard, en restant fidèle à son esprit, a étendu et complété sa pensée.

Reid avait écrit : «La mémoire ne fait point connaissance avec les objets, si l'on peut s'exprimer ainsi ; elle renouvelle seulement celle que nous avions faite par l'entremise des autres facultés[2].»

L'interprète français a poussé plus loin cette analyse, et donné de ce passage un commentaire lumineux : «Les objets de la conscience sont les seuls objets de la mémoire ; par conséquent, tous les objets de la mémoire sont internes, comme ceux des sens sont externes ; la mémoire n'arrive à ceux-ci qu'en repassant en quelque sorte par la conscience. A proprement parler, nous ne nous souvenons jamais que des opérations et des états divers de notre esprit, parce que nous ne nous souvenons de rien qui n'ait été l'intuition

[1] Essai III, c. 1.
[2] *Ibid.*, chap. 1.

immédiate de la conscience... Cette assertion paraît contredire le langage commun, dans lequel on n'hésite point à dire : *Je me souviens de telle personne*; mais la contradiction n'est qu'apparente : *Je me souviens de telle personne* veut dire : *Je me souviens d'avoir vu telle personne*... La vision de la personne est donc l'objet commun de la conscience et de la mémoire, la vision l'objet immédiat, la personne l'objet médiat; car les sens sont les seules facultés dont elle puisse être l'objet immédiat[1].»

On le voit : l'objet immédiat de la mémoire ainsi entendue ne pouvant être qu'une perception passée, Reid devait nécessairement la définir : *la connaissance immédiate du passé*. Quiconque pèsera exactement la valeur des mots qui entrent dans cette proposition, verra sans peine qu'elle se détruit virtuellement elle-même. «Une connaissance immédiate du passé est une contradiction dans les termes. C'est ce qui est évident, soit qu'on passe de l'acte à l'objet, soit de l'objet à l'acte. Pour être connu immédiatement, un objet doit être connu en lui-même ; pour être connu en lui-même, il doit être connu comme actuel, maintenant existant, présent : or, l'objet de la mémoire est

[1] Fragm., pag. 347, tom. IV, de Reid; édit. Jouffroy.

passé, non présent, non actuel, non existant; il ne peut donc pas être connu en lui-même... Bien plus, la mémoire est un acte de connaissance; un acte n'existe qu'en tant que présent, et une connaissance présente ne peut connaître immédiatement qu'un objet présent. Or, l'objet connu dans la mémoire est passé; conséquemment, ou bien la mémoire n'est pas du tout une connaissance, ou bien l'objet immédiatement connu est présent; dans les deux cas, la mémoire n'est pas une connaissance immédiate du passé[1].»

[1] Fragm. de W. Hamilton, Reid et Brown, pag. 11.

Au reste, si Hamilton met si aisément à nu le vice de la définition proposée par son maître, le maître avait condamné d'avance l'imagination que le disciple essaie d'opposer à sa théorie. Suivant Hamilton, la mémoire ne serait qu'une faculté de connaissance représentative. « Le passé ne peut être connu que dans et par le présent et l'actuel, c'est-à-dire, médiatement: or, une connaissance médiate est nécessairement une connaissance représentative; car si le présent ou actuel en soi nous fait connaître au travers de soi le passé, ce ne peut être que par une substitution ou représentation. » (Reid et Brown, pag. 75.)

Ce qu'il y a de plus digne de remarque, c'est qu'Hamilton réclame en faveur de sa doctrine cette autorité du sens commun, que Reid avait si souvent invoquée pour la sienne. « La philosophie n'est pas ici en désaccord avec le sentiment naturel. Les savants et les ignorants croient que, dans la mémoire et dans l'imagination, rien de ce dont nous avons conscience n'existe en dehors de la sphère du moi, et que, dans ses actes, l'objet connu n'est que relatif à une réalité supposée. Il fallait toute l'horreur superstitieuse qu'inspirait à Reid la théorie idéale,

Il n'y a rien à ajouter à ces mots. La réfutation est aussi simple que profonde. Évidemment, Reid s'est laissé séduire par une fausse analogie. Il avait dit, pour expliquer comment nous connaissons nos manières d'être et celles des corps : nous en avons l'intuition; et si cette assertion avait besoin d'être justifiée, elle pouvait du moins se soutenir. Pour expliquer comment nous connaissons le passé, il dit de même : nous en avons l'intuition. Mais il ne songe pas qu'en assimilant ainsi le passé au présent, il confond ce qui n'est plus et ce qui est, le néant et l'être, et se perd dans ses propres pensées.

pour l'aveugler au point de l'empêcher de voir que ces facultés sont nécessairement médiates et représentatives.» (It., pag. 76.)

Hamilton était d'ailleurs trop bien pénétré de l'esprit de ses maîtres et naturellement trop sagace, pour ne pas voir les conséquences sceptiques auxquelles aboutissait son système. Il n'est pas nécessaire, et il serait difficile de soulever contre une doctrine qui se dit écossaise, des préventions plus graves que celles qui s'attachent aux propositions suivantes : « La connaissance dans un acte représentatif est problématique, et la réalité de son principal objet est donnée hypothétiquement comme une induction. »... « La connaissance représentative est purement subjective, car son objet connu est toujours idéal. » « Considérée en elle-même, la connaissance représentative est incomplète, en tant que relative à quelque chose de transcendant, placé au-delà de la conscience. » « Considérée dans sa relation avec son objet, la connaissance représentative est incomplète, son objet connu étant non réel, et son objet réel non connu. » (Reid et Brown, trad. par Peisse, pag. 77.)

SECONDE PARTIE

ESSAI D'UNE THÉORIE NOUVELLE.

CHAPITRE IV

ANALYSE DES FAITS DE MÉMOIRE.

I. De la conception. — Distinction entre la conception et la perception.

L'examen critique auquel viennent d'être soumises les principales théories imaginées à propos de la mémoire, met dans tout leur jour les difficultés du problème. Nos modifications passées ne sont plus : comment seraient-elles immédiatement présentes ? Les organes d'ailleurs ne gardent aucune trace, ni des images de Démocrite, ni des impressions sensibles d'Aristote ; et nos pensées, à leur tour, ne sauraient se conserver à l'état latent dans les secrets replis de l'âme.

Ce qui est vrai, c'est que chacune de nos pensées qui disparaît, s'évanouit pour toujours ; le flot de nos

émotions, de nos désirs, de nos conceptions et de nos résolutions s'écoule sans retour ; le flux est réel, le reflux n'est qu'apparent, et, comme le disait Héraclite, nous ne repassons pas deux fois le même fleuve. Ce qui a été n'est plus, et le temps ne revient pas sur ses pas.

Mais ce qui n'est pas moins vrai, c'est que, sur ce théâtre mobile de la conscience, les scènes peuvent se succéder sans différer essentiellement entre elles. Si la pensée, et par ce mot j'entends, avec Descartes, les affections, notions, jugements, raisonnements et déterminations de l'âme, si la pensée est une manière d'être du moi, elle est par rapport au moi ce que la forme ronde est relativement à un morceau de cire : le morceau de cire peut perdre cette forme ronde pour prendre la forme carrée; mais après avoir été carré, il peut, une seconde fois, devenir rond ; et bien que dans ce cas sa nouvelle forme ne soit pas identiquement sa forme primitive, puisque celle-ci n'est plus, on peut dire néanmoins que la forme actuelle de la cire est en tout point semblable à la forme première, comme on peut dire de deux cercles juxtaposés sur un même plan et ayant d'ailleurs leurs rayons égaux, qu'ils sont le même cercle sans être un seul cercle. Il en est ainsi de nos sentiments, de nos désirs et de nos idées : ce

qui les a fait naître un jour peut les faire naître le jour suivant ; les mêmes causes peuvent se présenter, et des faits semblables se produire. Je puis visiter des lieux que j'ai déjà visités, et revoir ce que j'ai vu ; goûter plusieurs fois le même mets, et lui trouver chaque fois la même saveur ; souffrir les mêmes douleurs à la suite des mêmes lésions organiques ; assister successivement à deux concerts exécutés de la même manière, et ressentir les mêmes émotions à l'occasion de la même harmonie.

Mais, pour éprouver des modifications semblables à ses modifications passées, l'homme est-il toujours réduit à attendre le retour des mêmes circonstances ? Et les facultés qui lui ont fourni les premières données intellectuelles et sensibles, sont-elles les seules qui puissent les lui fournir encore ? Loin de se développer et de s'enrichir par cette stérile répétition de ses sensations et de ses idées, son esprit, ainsi privé d'initiative et d'énergie, serait semblable à la glace bien polie qui ne peut retrouver d'elle-même les images souvent reproduites des mêmes objets, à l'écho qui renvoie les sons qu'on lui prête, mais se tait dès qu'on ne parle plus. L'Auteur de notre nature nous a pourvus d'un secret principe de force et de fécondité qui, nous affranchissant des étroites limites que le présent nous

impose, nous fait occuper en quelque sorte tous les temps et tous les lieux; on l'appelle association des idées, nom qui ne lui convient qu'en partie, car s'il s'applique aux idées, il règle aussi les sentiments, désirs, actions et modifications diverses de l'âme.

Quand une fois nous avons eu deux ou plusieurs idées, sensations ou manières d'être, une seule de ces idées, sensations ou manières d'être peut, dans la suite, nous faire retrouver toutes les autres. Telle est l'expression d'une foule de faits d'expérience vulgaire, se répétant pour chacun de nous à toute heure, et trop connus de tous pour qu'il soit besoin de les rappeler; telle est cette loi de l'association à laquelle le monde des esprits est soumis, comme le monde des corps est soumis à la loi de l'attraction; loi simple et féconde qu'il suffit, ce me semble, d'interroger et de comprendre, pour en faire jaillir la lumière qui doit éclairer les mystères de la mémoire.

C'est uniquement à ce pouvoir d'association que nous devons, en effet, la précieuse faculté de faire revivre d'anciennes idées à l'occasion de certaines autres qui leur furent primitivement unies; et ce qui prouverait qu'on n'a pas encore compris toute l'importance du rôle qu'elle joue dans l'économie de l'esprit humain, c'est qu'il n'y a pas, dans la langue philosophique,

de terme exclusivement propre à la désigner : nous lui donnerons, avec quelques écrivains, le nom de conception.

La conception, ainsi entendue, est destinée uniquement à reproduire la perception primitive, et se distingue de cette dernière, comme la copie se distingue de l'original et l'illusion de la réalité. L'acte par lequel nous discernons, à toute heure, ce qui nous apparaît simplement de ce qui est effectivement présent, est d'ordinaire si rapide, et l'habitude nous le rend d'ailleurs si familier, qu'il nous semble exclure tout effort de réflexion et bannir l'hésitation et le doute ; aussi certains philosophes, trompés évidemment par cette apparente spontanéité, ont-ils cru qu'une telle distinction nous était inspirée directement par l'instinct, en vertu de quelque loi primitive de notre nature. « La perception, dit Reid, est accompagnée de la croyance que l'objet qui nous affecte existe actuellement, et la mémoire de la croyance qu'il a existé précédemment ; mais l'imagination n'est accompagnée d'aucune croyance ou persuasion quelconque. C'est pour cela même que les scholastiques l'appelaient *apprehensio simplex*[1]. » Présentée sous

[1] Ess. 3.

cette forme absolue, cette prétendue différence spécifique est loin d'être incontestable. Et d'abord, personne ne le nie, il est des cas dans lesquels la conception est si vive et l'imagination si forte, que nous ne pouvons nous empêcher d'attribuer à leurs objets une existence véritable. Qui ne sait de quelles illusions inévitables l'homme devient le jouet dans le rêve, le somnambulisme, le délire et la folie? Il ne suffit pas d'ailleurs, pour ne pas céder à ces trompeuses apparences, d'être spéculativement convaincu que les objets imaginaires n'existent pas; ces objets peuvent si bien absorber notre attention que, même dans ce cas, nous soyons un moment déçus et entraînés malgré nous. C'est ainsi qu'en dépit de leur raison et de leur mépris pour les contes absurdes d'apparitions et de revenants, certains hommes n'osent rester dans les ténèbres, seuls aux prises avec leur imagination; c'est encore ainsi que nous sommes saisis de frayeur et de vertige, en regardant à terre du haut des créneaux d'une tour élevée, si l'habitude ne nous met en état d'éloigner de notre esprit l'idée du précipice qui est devant nous; c'est ainsi, enfin, qu'en assistant à des spectacles tragiques, nous cédons, pour un moment, à l'illusion de croire réels les malheurs dont on nous offre l'image, avant que la ré-

flexion ait eu le temps de venir à notre secours[1].

Si la nature elle-même nous invite d'abord à confondre les objets simplement conçus et ceux qui sont

[1] Telle est l'opinion de Dugald-Stewart, et son autorité, sur ce point, est d'autant plus grande, qu'il fait toujours preuve d'une extrême réserve à l'endroit des sentiments professés par son maître. « Dans le plus grand nombre des cas, l'impression que fait sur notre esprit un objet imaginaire est si rapide, l'erreur où il pourrait nous jeter est si promptement corrigée par les objets qui affectent nos sens et qui nous entourent de toutes parts, que nous n'avons, pour ainsi dire, pas le temps d'être séduits, et que l'erreur ne peut influer sur notre conduite. De là vient que, sur un premier aperçu, nous sommes prêts à croire que l'image n'est accompagnée d'aucune espèce de croyance, ce qui est vrai le plus souvent, si nous entendons par là une conviction permanente et qui influe sur notre conduite; mais si l'on prend le mot dans son sens strict et logique, je suis porté à croire, après m'être rendu compte d'une manière attentive de ce qui se passe en moi, que les actes de conception et d'imagination sont toujours accompagnés de la croyance à l'existence réelle de l'objet qui les occupe. Lorsqu'un peintre conçoit la figure d'un ami absent dont il va faire le portrait, il croit en ce moment que cet ami est devant ses yeux. Cette persuasion, il est vrai, n'est que momentanée, car il est fort difficile, pendant la veille, de tenir son attention fixée d'une manière constante et sans partage sur un objet que nous concevons ou que nous imaginons, et à l'instant où la conception ou l'imagination cesse d'agir, la croyance qu'elle avait fait naître, disparaît. » (Éléments, c. III, tom. I.) Cette opinion ne paraît pas répugner au bon sens de Bossuet. « Cet acte d'imaginer, dit-il, accompagne toujours l'action des sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps, et il est assez difficile de distinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit. Mais ce qui nous en marque la

perçus véritablement, et que les uns et les autres nous semblent ainsi présents au même titre, ce n'est pas leur distinction qui est instinctive, spontanée, inévitable ; c'est plutôt l'illusion dont nous sommes primitivement l'objet, mais cette illusion cesse le plus souvent au moment même qui la voit naître. En général, les objets qui nous entourent occupent trop fortement notre attention, pour que nous échappions longtemps à leurs prises, et le faible éclat qui accompagne nos perceptions ordinaires, pâlit devant l'imposante autorité des sens et la vivacité de leur témoignage. Tout homme sain d'esprit et de corps peut d'ailleurs écarter de sa pensée les images qu'il doit à la conception, les rappeler ensuite, s'y arrêter encore, et tour à tour les faire revivre et disparaître à son gré. Il subit, au contraire, passivement et sans pouvoir s'y soustraire, l'effet des impressions des corps actuellement en contact avec ses organes : les objets placés sous ses yeux l'enveloppent et l'obsèdent, et les bruits même qui frappent le plus faiblement ses oreilles, les vibrations produites, par exemple, par le mouvement

distinction, c'est que, même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer, et cela, c'est voir encore en quelque façon la chose même telle que je la voyais lorsqu'elle était présente à mes yeux.» (Traité de la connaissance de Dieu, §. 5, 1re partie.)

régulier du pendule, ont pour écho, dans son ouïe, des sensations monotones et fixes, qu'il ne lui est pas donné de modifier ou d'interrompre. Il apprend bien vite à saisir ces différences, et jugeant aussitôt que les objets qui s'imposent à lui ont, au dehors, une existence indépendante et propre, et que ceux dont il dispose librement sont seulement l'œuvre de son esprit et ne correspondent à aucune réalité présente, il affirme qu'il perçoit les premiers et conçoit simplement les seconds.

II. De l'imagination, de la réminiscence et de la mémoire.

S'il est facile d'éviter l'illusion et l'erreur au sujet des objets offerts par la perception, il l'est beaucoup moins de marquer, dans la conception elle-même, les limites précises où le souvenir finit et fait place à la fiction. On ne saurait être ici trop minutieux dans l'analyse des éléments de la connaissance, et, sans craindre le reproche de subtilité, qu'on est presque heureux de mériter en restant fidèle aux lois de l'observation, c'est dans l'examen le plus approfondi des faits qu'on doit chercher les différences parfois insensibles, quoique toujours réelles, qui distinguent les diverses données de la conception.

Un des principes sur lesquels repose la *Critique*

de la raison pure, c'est que toute connaissance est complexe et comprend matière et forme. Kant entend par matière de la connaissance les divers éléments dus à l'expérience, et par forme la synthèse de ces éléments. Cette synthèse s'opère par une faculté de l'esprit dont la fonction se réduit à recueillir en un tout les moments multiples et variés de l'intuition interne ou sensible; il prétend, en effet, que «notre appréhension de la diversité du phénomène est toujours successive; que la diversité renfermée dans toute intuition ne saurait être représentée comme telle qu'autant que l'esprit divise le temps en une série d'impressions successives», et qu'enfin «toute impression comprise dans un instant n'est jamais autre chose qu'unité absolue». Il ne me semble pas que, pour imaginer une ligne, un cercle, un solide, nous soyons forcés, comme Kant l'affirme, d'imaginer un point, puis un autre, et ainsi de suite. Un point n'étant autre chose qu'un néant d'étendue, comment former une étendue réelle avec des zéros d'étendue?

Nous commençons, selon moi, par percevoir un fragment de solide, qui est lui-même un solide; une division du cercle, qui est elle-même une quantité continue du cercle, une partie de la ligne plus ou moins grande et plus ou moins déterminée, mais elle-même

une ligne : ce qui nous est primitivement donné, ce n'est pas un élément irréductible, c'est un tout réel avec l'ensemble des parties qui le constituent; et puisque nous partons du concret et que nous allons du concret à l'abstrait, c'est par analyse que nous procédons originairement, et non par synthèse. Kant se trompe donc, quand il assigne à la synthèse le premier rôle, qui convient chronologiquement à l'analyse; mais ce qu'il donne, à tort, comme l'acte primitif de l'esprit s'applique exactement à son développement ultérieur, et sa fine description du rôle de la synthèse, ainsi corrigée, est aussi profonde qu'ingénieuse[1].

Différents points de la réalité extérieure pouvant entrer à la fois en contact avec nos organes, l'esprit les percevra tous en un seul et même instant ; seulement cette première notion sera confuse et vague. Pour la rendre claire, il faudra distinguer, dans cet ensemble, un certain nombre de parties, s'arrêter sur chacune d'elles, les considérer séparément et les parcourir l'une après l'autre : diviser ainsi la représentation primitive en diverses représentations partielles, c'est en faire l'analyse. La synthèse, venant ensuite, s'empa-

[1] Voyez une excellente discussion de ce point de la doctrine de Kant dans l'ouvrage de M. Maurial : *Le scepticisme combattu dans ses principes.*

rera de ces parties, les rapprochera, les reliera en faisceau, et reconstituera le tout, détruit par l'analyse. C'est ainsi qu'en voyant une maison dont l'image s'offre d'abord à moi tout entière, je serai forcé, pour la bien connaître, de la décomposer, et d'examiner à part, dans sa façade, chacun de ses côtés, ses angles, ses ouvertures, son toit, puis d'ajouter l'un à l'autre ces différents éléments, en commençant à droite ou à gauche, par le faîte ou les fondements.

Ces conditions, nécessaires à la formation de toute connaissance exacte et précise, ne sont pas toujours également remplies; aussi la perfection de la pensée a-t-elle, comme la lumière qui lui sert de symbole, un nombre infini de degrés que la langue la plus riche serait impuissante à noter. Ce qu'il importe ici de remarquer, c'est que les qualités qui distinguent les idées à leur apparition première, déterminent le plus souvent le caractère et la valeur de leur reproduction : voyons, en effet, comment cette reproduction diffère d'elle-même et s'appelle *imagination*, *réminiscence* ou *mémoire*, suivant qu'elle est plus ou moins fidèle et complète.

Les objets qui s'offrent à nous de tous côtés sont trop nombreux et trop variés pour qu'ils puissent tous être remarqués ; nous voyons souvent sans regarder et

pensons sans réfléchir. Ces opérations, simplement ébauchées, ne nous procurent que des notions stériles qui, à peine nées, disparaissent sans retour ou n'ont rien qui puisse servir à les faire reconnaître, s'il nous arrive, dans la suite, de les devoir une seconde fois aux mêmes objets. Un homme m'aborde dans la rue et me salue, en me demandant si je me souviens encore de lui ; comme je ne l'ai rencontré qu'une autre fois, il y a plusieurs années, l'image que sa vue m'offre en ce moment est sans doute semblable à celle que sa vue m'offrait jadis ; mais je l'ignore, car rien ne se joint à cette image actuelle pour me donner l'idée du lieu, du temps, des circonstances diverses qui accompagnèrent l'image passée, et je ne remarque pas d'ailleurs que les traits de cette physionomie s'appellent et se provoquent mutuellement ; car, en dehors de la perception présente qui les assemble, aucun lien commun ne les unit, et chacun d'eux me paraît étranger à tous les autres : je vois donc encore une fois cet homme sans penser que je le revois, et le connais de nouveau sans le reconnaître.

Tout le monde n'a pas l'énergique volonté de Montesquieu, qui pouvait conjurer les plus violents chagrins en une heure de lecture. A qui n'est-il pas arrivé, une fois ou l'autre, de lire quelques pages sous le

coup d'une vive préoccupation? Dans ces moments où votre âme semblait attachée tout entière à l'objet de ses regrets ou de ses désirs, votre regard pouvait encore parcourir successivement toutes les lignes, percevoir dans chaque ligne tous les mots, et dans chaque mot toutes les lettres; vos lèvres mêmes et votre langue se remuaient pour articuler des sons, et ces sons trouvaient, à leur tour, un écho dans votre conscience, où se forme la parole intérieure. Mais ces excitations étaient trop faibles; vous les receviez sans vous laisser distraire; les impressions vous arrivaient une à une, vous sentiez chacune d'elles, mais vous ne réagissiez pas pour les enchaîner l'une à l'autre : les mots étaient pour vous des sons dont vous ne cherchiez pas le sens, et les phrases, des séries de mots plutôt que des propositions. Aussi qu'arrivait-il? Dès que le livre s'échappait de vos mains, vous essayiez vainement de remonter le cours de vos idées; vous ne retrouviez que des débris de discours, des fragments sans suite ni sens : la synthèse, qui n'avait pas uni ces membres épars, ne pouvait présider à leur reproduction.

Quand, à la suite de perceptions de cette nature, l'esprit conçoit ainsi divers éléments détachés de l'ensemble dont ils faisaient autrefois partie, et qu'en les

concevant il les rapproche et les dispose d'une manière nouvelle, on dit qu'il imagine. Grâce à l'isolement et à l'incohérence des parties que la conception fait revivre pour elle, l'imagination, libre et désordonnée, assemble ou disjoint, ajoute ou retranche, change les proportions, mêle et confond tout. Chacun le sait par expérience, car nous faisons tous, à nos heures, nos châteaux en Espagne : dans ces moments où les désirs se donnent pleine carrière, il semble qu'on se joue, au seul gré de la fantaisie, dans les champs illimités du possible.

Cependant toutes les idées dont l'imagination dispose, ne sont pas simples et irréductibles ; la plupart, composées elles-mêmes d'idées élémentaires, se représentent de toutes pièces et renouvellent d'anciennes connaissances ; seulement les liens qui unissent les parties qui les constituent sont trop faibles pour être sentis, et l'esprit qui ne voit pas de rapports réels entre ces parties, attribue leur rapprochement au hasard. Je puis retrouver, par exemple, un hémistiche latin, sans remarquer à quelle association je dois la reproduction de cet assemblage de mots depuis longtemps oublié. L'hémistiche est cependant de Virgile, et je l'ai lu jadis dans le recueil de ses œuvres ; mais comme, en ce moment, il revient seul et sans amener

à sa suite les idées qui composaient alors son cortége, comme il ne me fait penser, ni à ce qui le précède, ni à ce qui le suit, ni au poème, ni au livre, ni au lieu, ni au temps où je l'ai déjà vu, ce commencement de vers me paraît ne tenir à rien : ni au présent, puisqu'il ne trouve aucun appui dans le témoigage actuel de mes sens ; ni au passé, puisqu'il ne se rattache à aucune circonstance propre à le faire reconnaître. Et ne voyant d'ailleurs entre ses parties rien de fixe qui les relie fortement l'une à l'autre, je conclus qu'une pareille combinaison de mots n'a jamais existé et dépend uniquement du jeu de mon imagination, ce qui me permet de m'en faire honneur comme d'une création propre. C'est ainsi que le poète prend, sans le savoir, dans les secrets trésors de la conception, la plupart des traits qu'il prête à ses héros ; le romancier puise à la même source les détails de ses descriptions et de ses récits ; l'artiste compose de même ses tableaux, le moraliste ses portraits, et le rêveur ses rêveries.

Les idées que nous avons eues et qui se représentent ainsi sans se faire reconnaître, portent le nom de réminiscences, et, bien qu'elles aient toute la matière des souvenirs, puisqu'elles sont de fidèles copies du passé, on les prend simplement pour des données de l'imagination.

Quel est donc ce caractère distinctif du souvenir, qui fait défaut à la réminiscence aussi bien qu'à la fiction pure? Tandis que, dans la réminiscence ou la fiction, l'esprit croit former ou forme réellement des combinaisons nouvelles, tout est fixe dans la manière dont les éléments du souvenir se reproduisent, se succèdent, se disposent d'eux-mêmes, et le lien d'association qui les rapproche est tel, qu'on essayerait en vain de le rompre. Si je me rappelle un chemin, un paysage, une maison, un navire que j'ai déjà vus, ma pensée parcourt rapidement les diverses parties qui composent chacun de ces objets, se porte sans effort de l'une à l'autre, et dans cette révision, d'ailleurs spontanée ou volontaire, suit une marche qu'elle ne règle pas elle-même. Elle ne peut pas, dans une ville, changer le nombre et la direction des rues ou la distribution des quartiers et des places. Quand je veux de même retrouver les sons d'un air de musique que j'ai entendu ou chanté, ces sons se représentent d'eux-mêmes suivant un ordre donné, dont je ne dispose pas plus arbitrairement que de la série des lettres de l'alphabet ou de celle des chiffres de la numération écrite.

Ce caractère, à son tour, sert à déterminer la reconnaissance. Si j'ai souvent suivi un sentier, j'ai pu

me rendre familiers ses circuits, ses contours et ses accidents : à force de les voir se dérouler successivement sous mes yeux, je les ai fortement associés, et désormais, pourvu qu'une occasion les lui rappelle, mon esprit peut de lui-même en retrouver la suite et l'enchaînement. Qu'il m'arrive alors de parcourir encore une fois ce sentier : il m'est facile, à chaque pas, de comparer la réalité présente à l'image préconçue que je m'en suis faite, et de vérifier en détail son exactitude. Je me représente, en effet, par un effort spontané de conception, les détours de la route, les rochers et les arbres qui la bordent, les ondulations que doit m'offrir le terrain ; et au même instant chacune de mes perceptions vient confirmer la fidélité de ma peinture idéale, dans laquelle les objets que je revois se réfléchissent comme dans un miroir vivant. Ces objets ne me paraissent donc pas étrangers ; je les connaissais d'avance, et je les reconnais, car ils correspondent trait pour trait à l'idée que j'avais déjà de chacun d'eux. Ce qui le prouve d'ailleurs, c'est que, si, chemin faisant, je remarque quelque particularité qui m'ait échappé jusqu'à ce moment, ce détail me frappe et me surprend, parce qu'il n'y a rien qui le représente dans la suite et le plan régulier de mes souvenirs. Que s'il s'est fait, en mon absence, quelque changement dans les

objets eux-mêmes, cet incident trouble et dérange plus gravement encore ma combinaison habituelle; et quand, par exemple, je rencontre devant moi un pont nouvellement construit à l'endroit où ma conception indique un ravin profond, j'hésite et reste étonné en présence de la contradiction que mes sens semblent opposer à ma mémoire; mais au lieu d'accuser d'erreur l'un ou l'autre de ces témoignages, je les concilie en jugeant aussitôt que, grâce à la main de l'homme, l'ancien aspect de ces lieux a fait place à cet autre aspect que je déclare nouveau.

C'est ainsi que, sans s'en rendre compte et presque à son insu, chacun de nous reconnaît, à toute heure, les personnes et les choses qui l'entourent; c'est ainsi que nous constatons l'identité des objets que nous retrouvons conformes à la dernière conception qui nous les rend; c'est encore ainsi que nous remarquons les changements divers qu'ils ont subis, si toutefois ces changements sont sensibles; car la mère qui voit son enfant croître sous ses yeux, ne s'aperçoit pas qu'il grandisse et le trouve toujours semblable à lui-même, parce que, chaque soir, elle le compare à ce qu'il lui a paru chaque matin. *Crescit occulto, velut arbor, ævo.*

Mais si nous ne reconnaissons les objets qui nous sont les plus familiers qu'au moyen de leur image

spontanément reproduite, cette image séparée de son objet et réduite à elle-même, ne nous semble pas d'ailleurs nouvelle et n'a pas besoin, pour se faire reconnaître à son tour, d'être rapprochée du modèle dont elle est la copie. En suivant, en effet, le fil des idées que le principe de l'association fait renaître, nous n'allons pas simplement du connu à l'inconnu : dans celle de ces idées qui nous sert de point de départ, nous découvrons toutes les autres, et les dégageons par une déduction rapide, comme on dégage les conséquences que peut renfermer un principe. C'est, pour ainsi dire, d'elle-même que la conception totale se développe, s'achève et se complète ; l'ensemble et les détails, tout se précise et se détermine à la fois, et le souvenir est parfois si distinct, si facile et si prompt, que l'esprit qui le retrouve croit, en s'en emparant, rentrer seulement en possession d'une de ses anciennes manières d'être. Se sentant donc ainsi conduit sûrement d'un point à un autre point d'une chaîne fixe et continue, et bien convaincu qu'il ne perçoit et n'imagine rien, il est naturellement amené à juger qu'il a déjà eu la pensée qu'en effet il renouvelle.

La reconnaissance est la marque infaillible du souvenir. Nos souvenirs sont loin d'être tous également complets et précis : souvent confus ou mutilés, ils nous

égarent et nous troublent, au lieu d'éclairer et de fixer notre pensée incertaine. Mais, quelque obscure et fugitive qu'elle soit d'ailleurs, toute idée qui se fait reconnaître en reparaissant, devient à l'instant même un souvenir. Ainsi, j'ai su jadis le nom d'un pays depuis longtemps oublié : je puis, en l'entendant prononcer encore, me le rappeler vaguement, sans qu'il me suggère immédiatement l'idée des lieux qu'il sert à désigner. Dès-lors, plus j'examine cet assemblage de sons, moins il me semble étranger : la première syllabe appelle forcément la seconde, la seconde suscite la troisième, et le moindre changement que j'imagine d'introduire, trouble l'ordre et la liaison qui règnent entre elles. Je reconnais donc ce mot, et crois m'en souvenir sans que je me souvienne de sa signification. Je peux, de même, à la vue d'un portrait, me représenter imparfaitement l'original, qui ne m'est pas d'ailleurs inconnu. Ma conception, dans ce cas, ne se composera pas seulement des quelques traits que me fournissent les couleurs savamment distribuées sur cette toile ; elle s'enrichira de plusieurs autres provoqués par les premiers, en vertu du principe d'association; et comme je n'inventerai pas la combinaison suivant laquelle ces divers éléments se disposeront d'eux-mêmes pour former un tout ; comme il n'y aura rien d'arbitraire

dans l'image que mon esprit aura ressuscitée, je ne connaîtrai pas simplement cette image, comme je connaîtrais toute autre image offerte à mes regards; je la reconnaîtrai et la reconnaîtrai si bien, que j'écarterai sans hésiter tous les linéaments qui ne doivent pas en faire partie. J'ai déjà vu cette figure, me dirai-je, mais j'ignore quel est ce personnage. Ma mémoire est restée fidèle sur un point, quoique muette sur tous les autres : ce n'est qu'un souvenir confus, mais c'est encore un souvenir.

Que faut-il donc pour constituer un vrai souvenir? Il suffit, mais il est nécessaire de retrouver une pensée qu'on ait déjà eue, et, en la retrouvant, de pouvoir se dire : cette pensée ne m'est pas nouvelle ; mon esprit, en la voyant, s'aperçoit qu'il l'a déjà vue; et, loin d'être surpris par sa présence, il va pour ainsi dire au-devant d'elle, et l'accueille comme on accueille un ami.

S'il en est ainsi, c'est se tromper que de croire, avec la plupart des philosophes, que l'idée de temps soit le premier fondement sur lequel le souvenir repose. Ce premier fondement est la reconnaissance elle-même, et sans elle l'idée de temps manquerait plutôt d'appui. Toute pensée familière à l'esprit porte avec elle des caractères qui lui sont propres, la distinguent intrin-

sèquement et la font à l'instant reconnaître : celui qui la retrouve ne peut la remarquer sans juger, à ces signes, qu'elle ne lui est pas étrangère, et, partant, sans se demander où il l'a déjà connue. C'est la question de temps, qu'il n'a pas besoin d'ailleurs de résoudre pour affirmer qu'il se souvient.

Mais l'idée de temps, à son tour, éclaire, complète et confirme le fait de la reconnaissance, et la notion de passé qui s'attache le plus souvent aux données de la mémoire, nous offre le plus sûr moyen de les distinguer sans peine et sur-le-champ, non-seulement des vérités de la raison, mais encore des diverses représentations que peuvent fournir la perception, l'imagination et la réminiscence. Le souvenir n'est parfait qu'autant que nos anciennes idées, en reparaissant, semblent tenir encore au milieu qui les vit naître, et reprendre d'elles-mêmes leur ordre chronologique. Il faut donc, qu'au lieu de reproduire isolément certaines modifications éprouvées par notre âme, à un moment donné de notre existence passée, la conception reforme vivement et ressuscite à la fois l'ensemble d'impressions, de sensations et de connaissances qui se disputèrent alors notre attention, et qu'en nous offrant l'image de cette portion de notre vie qui n'est plus, elle suscite l'idée du temps qui lui reste associée, et

nous permette de lui restituer sa vraie place dans la durée.

Mais comment la pensée de l'homme, remontant le cours des années écoulées, pourra-t elle, sans sortir du présent qui l'enchaîne, se reporter à des temps qui ne sont déjà plus? Le moi, que la conscience atteste, peut-il saisir la durée qui lui échappe sans cesse, rester un au sein de la multiplicité phénoménale, et conserver le sentiment de son identité malgré la succession de ses modes? Ces questions, qui ont préoccupé de tout temps les philosophes, se rattachent étroitement à l'objet principal de cette recherche, et toute théorie de la mémoire qui n'essayerait pas de les résoudre, serait nécessairement incomplète.



CHAPITRE II

ORIGINE DES IDÉES DE DURÉE, D'UNITÉ ET D'IDENTITÉ.

I. De la notion de durée et de celle de passé.

Parmi les métaphysiciens qui, se plaçant d'ailleurs à différents points de vue, ont jugé nécessaire de chercher à expliquer l'origine des notions de durée et d'identité, nul n'a égalé peut-être l'illustre Royer-Collard pour la vigueur de la dialectique et le rigoureux enchaînement des vues; et si, dans l'appréciation des services rendus à la science de l'esprit humain, il fallait tenir moins de compte de la valeur des résultats que de l'imposante autorité d'une parole toujours éloquente et sûre d'elle-même, il serait périlleux et vain d'essayer la critique de la savante analyse à laquelle il a soumis un des aspects les plus mystérieux de notre nature.

Au fond, cette analyse si laborieuse, et qui passe pour profonde, peut être réduite à quelques traits

essentiels. L'esprit humain, suivant Royer-Collard, agit sans cesse, car sans cesse il sent, et il ne peut sentir sans distinguer et comparer ses sensations, leur prêter son attention ou la leur refuser, et par conséquent connaître et vouloir. Or, il n'agit point sans savoir qu'il agit, et s'il agit continuement, il sait aussi continuement qu'il agit; car, en même temps qu'il sait à chaque instant qu'il agit, il se souvient qu'il agissait tout à l'heure, et connaît, par conséquent, qu'il est le même qui agissait tout à l'heure et qui agit encore à présent. Mais il ne peut découvrir son identité continue dans le présent et dans le passé, sans découvrir par là-même qu'il dure, car sa durée n'est autre chose que le sentiment de cette identité continue. Dès que nous sommes ainsi entrés en possession de notre durée, nous sommes amenés, par une induction nécessaire, à la mettre hors de nous : à l'occasion de notre propre durée, nous comprenons instinctivement que toutes les choses durent, comme si elles étaient une même chose avec nous; et à l'occasion de la durée contingente et limitée des choses, nous concevons une durée nécessaire et illimitée, et non-seulement nous la concevons, mais nous sommes invinciblement persuadés de sa réalité. Cette durée est le temps, antérieur, par sa nature, à toutes les révolutions par lesquelles nous le mesurons,

indépendant des choses elles-mêmes et de leur succession, n'ayant pas eu de commencement et ne pouvant pas finir.

Cette doctrine ne diffère pas essentiellement de celle du chef de l'école écossaise. Le disciple se l'est appropriée, en la développant, par la précision supérieure qu'il a su porter dans chacune de ses parties, mais il n'a pu lui donner la solidité qu'elle n'avait pas.

L'explication qu'elle contient ne me paraît avoir d'autre fondement que l'hypothèse suivant lequelle la mémoire nous donnerait la connaissance immédiate de nos modifications passées. Or, je crois d'abord avoir montré l'impossibilité d'une telle connaissance. L'intuition suppose nécessairement un objet réel, actuellement existant : on peut saisir directement et sans intermédiaire ce qui est ; mais ce qui fut et n'est plus, on peut simplement le concevoir comme ayant cessé d'être, ainsi qu'on imagine comme possible ce qui sera, mais n'est pas encore ; et dire qu'on perçoit en lui-même ce qui n'est rien, c'est vouloir assimiler le néant à l'être.

Royer-Collard se trompe d'ailleurs, quand il enseigne que la notion du passé, entrant dans l'âme avec le premier souvenir, amène à sa suite celle de durée. Suivant lui, ce n'est qu'après avoir comparé ce que

nous étions au moment rappelé par la mémoire avec ce que nous sommes au moment donné par la conscience, que, jugeant que ce que nous étions autrefois nous le sommes encore aujourd'hui, nous concluons que l'être identique que nous sommes a duré. Mais, bien loin que la conception de durée dérive ainsi d'une série de jugements formés primitivement à l'occasion de la notion de passé, c'est au contraire la notion de passé qui suppose déjà connue celle de durée. Nous ne pouvons, en effet, penser au passé sans penser en même temps au présent, car nous ne concevons ce qui précède que relativement à ce qui suit; mais ce rapport du passé au présent implique lui-même l'idée de succession, et si la succession présuppose la durée, dans laquelle elle n'est qu'un rapport de nombre, comme le mouvement présuppose l'étendue, ainsi que Royer-Collard l'a solidement établi lui-même contre Locke, il est bien clair que le passé, à son tour, a besoin de la durée et ne peut, sans elle, ni exister, ni être conçu.

Au lieu de croire ainsi le passé donné primitivement en intuition, ce qui serait trancher le nœud qu'il faut délier, pourquoi ne pas interroger plutôt le présent, dont nous avons à chaque instant la connaissance immédiate? Si le présent réalisait lui-même une durée,

cette durée, à son tour, nous aiderait peut-être à concevoir le passé.

Qu'est-ce donc que le présent? Le présent n'est-il qu'une partie infiniment petite du temps, un instant, sans commencement, ni milieu, ni fin? L'idée de la durée serait, dans ce cas, impossible; car, par durée, on entend l'existence permanente et continue, et comme il ne peut y voir ni continuité ni permanence dans une série d'instants qui se succèdent sans suite ni lien, l'esprit humain, qui n'est jamais au passé ni au futur, et ne saisit que le présent, aurait beau parcourir indéfiniment cette série sans cesse interrompue; impuissant à fixer l'écoulement de son être et de sa durée, il n'aurait que des éléments sans durée pour constituer la notion de durée.

On peut, il est vrai, concevoir ainsi le présent, comme on conçoit le point géométrique. Quand vous ne pensez qu'à l'extrémité d'une ligne droite, en faisant abstraction de sa longueur, vous avez l'idée d'une limite sans longueur ni largeur. De même, si, dans la durée d'une existence bornée, vous considérez uniquement le terme où cette durée s'arrête et fait place à celle d'un autre être qui lui succède immédiatement, vous pouvez concevoir peut-être un moment tel, qu'insaisissable en lui-même, il vous serve du moins à

marquer la limite qui sépare deux êtres, dont l'un commence en même temps que l'autre finit, et donner le nom de présent à ce moment indivisible. Mais remarquez que, pour obtenir l'idée du point, vous êtes forcé de retrancher de la conception de la ligne tout ce qu'elle a de positif, en ne retenant qu'une négation d'étendue. Ainsi faites-vous pour le présent; car si la durée qui n'est plus n'a pas plus de réalité que la durée qui n'est pas encore, l'instant qui sépare ces deux durées immédiatement successives, n'est rien et ne représente qu'un néant de durée, comme le point représente un néant d'étendue.

Ainsi défini, le présent ne serait, comme le point, qu'une conception sans objet. Mais, en réalité, la plus courte durée comprend toujours une part véritable de temps, comme la plus petite étendue reste une portion déterminée de l'espace. Le présent n'est donc pas une simple borne: le présent, c'est une île flottante qui s'avance à travers l'immense océan des âges; fixé sur ses rives mobiles, le spectateur humain voit derrière lui le passé et devant lui l'avenir: l'avenir recule et cède au passé, qui le suit de près, sans jamais l'atteindre; car, entre ce qui fut et ce qui sera, ce qui est actuellement a nécessairement sa place. Que l'imagination d'un Pascal s'exerce à rapprocher ces deux

limites : à moins de tout confondre, elle ne pourra faire qu'elles se touchent.

Mais laissons là les abstractions et les images, et rentrons en nous-mêmes à la clarté plus sûre de la conscience. Ce qui est effectivement présent pour chacun de nous, c'est l'ensemble des idées, désirs et sentiments, dont nous avons actuellement conscience : loin de mourir en naissant, la plupart de ces idées, désirs et sentiments, se prolongent sous le regard de l'esprit, qui les fixe en les contemplant. La durée que le présent mesure ainsi pour chacun de ces modes de la pensée, n'est pas formée d'un nombre indéfini d'instants : c'est une quantité concrète et continue, que l'abstraction pourrait diviser, comme elle divise toute quantité, mais qu'une aperception immédiate saisit en entier, et considère comme un tout sans composition ni parties.

A ce point de vue, la durée du présent est indéterminée et varie de mille manières. Je ne puis me replier sur moi-même sans trouver en moi des éléments divers et confus, et j'essayerais en vain d'échapper à cette multiplicité qui souvent m'importune. J'ai beau vouloir, par exemple, suivre une idée à l'exclusion de toute autre ; je me vois aussitôt assailli par d'autres idées, qui contrarient mon effort, comme pour l'inter-

rompre. Si cet effort se développe et persiste, comme il est un, identique et aperçu tout entier, grâce à lui je me maintiens encore au présent. Mais en même temps que, relativement à cet acte d'attention, je me sens le même tant que cet acte dure, je me sens autre par rapport aux autres idées qui m'assiégent; et comme celles-ci se suivent et se remplacent, j'assiste à leur succession, me sens devenir moi-même, et suis témoin de mon changement. Le spectacle de ces existences fugitives, que je vois tour à tour apparaître et s'évanouir, sans cesser de rester en partie identique à moi-même, suffit pour me donner les idées d'avant, d'après, de fin, de commencement, de milieu, en me faisant concevoir des durées diverses et inégales; ce qui me permet de dire, suivant l'étendue de l'objet que je veux embrasser d'un seul regard: cette heure, ce jour, cette année, ce siècle présents.

C'est ainsi que, sans sortir du présent, nous trouvons la notion de durée dans l'intuition immédiate des faits du moi que la conscience nous atteste. Cette durée ne diffère pas d'ailleurs essentiellement de l'existence même de ces faits, et se confond ontologiquement avec eux. Durer, c'est simplement exister; ne plus durer, c'est avoir cessé d'être. On ne saurait, en effet, comprendre la durée en dehors de ce qui dure; et quand

des philosophes nous parlent d'une durée absolue, indépendante de toutes les existences dont elle serait l'éternel théâtre, je me demande en vain ce qu'ils veulent dire. « Cette durée est le temps, répond Royer-Collard. Que la pensée anéantisse, elle le peut, et les choses et leur succession, il n'est pas en son pouvoir d'anéantir le temps ; il subsiste vide d'événements, et continue de s'écouler, quoiqu'il n'entraîne rien dans son cours.... Dans l'ordre de la nature, le temps est antérieur à toutes les vicissitudes qui s'opèrent en lui, à toutes les révolutions par lesquelles nous le mesurons. »

Il est bien vrai qu'en pensant à un être borné, il suffit de multiplier toujours par elle-même son existence, pour la concevoir prolongée indéfiniment, et lui assigner, par suite, une durée sans limites. On ne fait d'ailleurs qu'obéir à une loi de la raison, quand on reconnaît la nécessité d'un être qui n'ait pas eu de commencement et qui ne puisse avoir de fin [1]. Mais dès que vous supposez tous les êtres, finis ou infinis,

[1] C'est en ce sens que Clarke était fondé à soutenir que Dieu réalisait en lui l'éternité. « Dieu, dit-il, n'existe point dans l'espace, ni dans le temps ; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Et lorsque nous disons, conformément au langage du vulgaire, que Dieu existe dans tout l'espace et dans tout le temps, nous voulons dire seulement qu'il est partout et

également anéantis, la durée de ces êtres et toute durée s'évanouit avec eux; et si, dans cette hypothèse, vous n'avez pas encore supprimé votre pensée, ce qui vous reste, ce n'est pas le temps, qui lui-même n'est rien, c'est seulement la possibilité de concevoir encore des êtres qui ne pourront exister sans durer, ni être conçus sans vous faire concevoir le temps.

Leibniz avait donc raison de nier l'existence de la durée considérée comme une réalité absolue; mais outre qu'en combattant Clarke sur ce point, il attribuait gratuitement à son adversaire une opinion qui est proprement celle des philosophes écossais, il me semble qu'il se trompait, à son tour, en réduisant le temps à n'être qu'un ordre de successions. Le temps est non-seulement un ordre de successions, mais aussi la quantité de durée qui intervient entre chacune des choses particulières qui se succèdent dans cet ordre : cette quantité est entièrement distincte de cet ordre, et, l'ordre restant le même, elle peut varier de différentes manières, comme les quantités proportionnelles varient sans rien changer à la proportion. Pour expliquer par

qu'il est éternel; c'est-à-dire, que l'espace infini et le temps sont des suites nécessaires de son existence, et non que l'espace et le temps sont des êtres distincts de lui, dans lesquels il existe. (Lettre, édit. Erdm., pag. 784.)

une image l'idée que je me fais du temps, je suppose d'abord une ligne droite sans commencement ni fin : elle représente à mes yeux l'Être nécessaire et éternel. Autour de cette ligne et partout parallèlement, je trace par la pensée un nombre indéterminé d'autres lignes de différentes grandeurs, qui servent à me figurer les diverses durées des êtres contingents. Comme ces dernières sont toutes finies, aucune d'elles n'a de rapport possible avec la ligne infinie, dans l'immensité de laquelle elles se perdent toutes ; mais puisqu'elles sont des quantités de même nature et ne diffèrent que du plus au moins, elles peuvent être aisément comparées entre elles : de ces comparaisons naissent des rapports de grandeur facilement appréciables, à chacun desquels correspond, dans les êtres de la nature, un rapport semblable de durée. C'est à l'ensemble de ces relations de durée, conçues entre des êtres réels ou possibles, que je donne le nom de temps. Le temps étant ainsi pris pour un rapport entre des êtres successifs ou coexistants, on voit pourquoi la même durée peut paraître longue ou courte : un jour est long relativement à une heure, il est court relativement à une année, et plus court encore relativement à un siècle. Mais quoique le rapport varie suivant les termes que l'on compare, il y a toujours dans ces termes eux-

mêmes quelque chose de fixe et de permanent, une durée réelle et positive, qu'on ne saurait confondre avec l'ordre des successions. C'est ce que Leibniz ne paraît pas avoir compris. « Comment, dit-il, pourrait exister une chose dont jamais aucune partie n'existe! Du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps[1].» Raisonner ainsi, supposer que le temps se compose d'instants, comme la ligne idéale se compose de points, c'est refuser de voir dans les différents êtres cette existence identique et continue qui constitue pour chacun d'eux une durée véritable, et chercher dans des abstractions logiques cette notion de durée que la conscience seule nous donne.

Le présent étant ainsi conçu, qui ne voit combien la notion de passé s'y rattache naturellement? Puisque l'ensemble des faits que la conscience nous révèle change et varie d'heure en heure, la présence d'un certain nombre de ces faits nous permet de connaître à la fois diverses durées. Ces durées étant successives, quoique perçues synthétiquement, nous pouvons les rapprocher et saisir entre elles divers rapports de coexistence, d'antériorité et de postério-

[1] Lettre à Clarke.

rité : or, le passé n'est lui-même qu'un de ces rapports, puisque nous donnons ordinairement ce nom à tout ce qui précède ce qu'on regarde comme présent.

Le passé une fois donné, le principe de l'association des idées suffit, à son tour, pour faire retrouver l'ordre et la suite des faits accomplis. Que je vienne à penser à une représentation dramatique à laquelle j'ai jadis assisté : si cette conception est fidèle et vive, je ne songerai pas seulement à l'action principale de la pièce, aux événements qui la préparent, aux incidents qui la compliquent, aux diverses péripéties, au dénouement ; je reverrai la scène, la salle, les spectateurs. Une idée en amenant une autre, le théâtre me rappellera la ville où j'étais alors ; cette ville, le séjour que j'y fis ; ce séjour, l'époque de ma vie à laquelle il se rattache ; et à la suite, peut-être l'année, le jour et l'heure de la représentation.

C'est ainsi que la plupart de nos actions, desseins et sentiments, destinés à reparaître plus tard sous la forme de souvenirs, se lient le plus souvent, d'une manière indissoluble, à certaines circonstances extérieures qui nous les font revoir à distance. L'esprit peut, en effet, reculer indéfiniment les bornes du passé, comme il peut prolonger sans fin une ligne droite, et parvient bien vite à se mouvoir à travers l'immensité

de la durée, aussi aisément qu'à travers l'immensité de l'espace. Pour mettre de la clarté dans ses conceptions, il mesure le temps à l'aide du mouvement, en rattache les principaux points à certaines parties de l'étendue que l'habitude lui a rendues familières, ou même imagine dans la durée des divisions arbitraires. On a souvent dit comment nous empruntions à la nature nos premières indications ; le mouvement apparent du soleil, dont les retours au méridien et au même équinoxe ou au même solstice, forment les jours et les années, les phases de la lune, les changements des saisons nous offrent, en effet, un moyen facile de donner une date à quelques-unes de nos idées. Mais ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est que chaque homme a, pour ainsi dire, ses secrets, pour se retrouver, sans trop de peine, au sein de cette uniformité des temps évanouis sans retour ; chaque vie particulière, quelles que soient ses conditions et sa durée, a ses périodes fortement marquées par quelques faits dominants, autour desquels tous les autres se groupent. Celui que son destin fit errer de bonne heure de pays en pays, revoit son passé nécessairement mêlé aux endroits divers où s'écoula son existence ; tel séjour lui rappelle son enfance, tel autre son adolescence ou sa jeunesse, et l'ordre suivant lequel ces différents

ieux se représentent à lui, est aussi celui qu'il fixe au cours de ses années. Pour celui qui n'a jamais quitté le paisible foyer de ses pères, c'est un jouet d'enfant, un changement de costume, une fête de famille, la perte d'un parent aimé ; ce sont ces petits événements, insignifiants pour tout autre, et d'une importance capitale pour lui, qui règlent et précisent ses souvenirs. S'il ne trouvait pas sous son regard rétrospectif ces signes qui jalonnent sa voie, toute idée chronologique s'effaçant à l'instant même de son esprit, il ne verrait que désordre et confusion dans sa propre histoire ; au lieu que, grâce au mouvement de ses idées enchaînées l'une à l'autre, il détermine avec certitude les phases les moins importantes de sa vie, comme il peut, à l'aide des chiffres de la numération ou même des mots du langage, démêler sans effort la succession des peuples et des empires.

II. De la notion d'unité.

Cependant l'esprit humain n'est tout entier, ni dans la simple collection de ses idées, ni dans ces suites régulières de pensées qui lui permettent de revoir à distance les scènes du passé. En se rendant successivement présent aux diverses parties de l'espace et du temps, son être se répand, mais ne se disperse pas

au sein de cette multiplicité phénoménale ; il y a d'ailleurs en lui quelque chose qui dure et persiste sous la mobile variété de ses modes, s'écoulant sans retour, comme des flots que d'autres flots remplacent; et malgré ses apparents changements et ses transformations réelles, il ne perd jamais ni la simplicité de sa nature, ni sa parfaite individualité : c'est dire qu'il est essentiellement un et identique.

Comment arrivons-nous à saisir en nous-mêmes cette unité et cette identité, qui fondent, en partie, notre prérogative d'êtres raisonnables et nous valent le titre et le nom de personnes morales ?

Ce qui est un et identique en nous, suivant certains philosophes, c'est le moi, la substance spirituelle, l'âme elle-même, abstraction faite de ses affections : ce moi échappe à tous les regards de la conscience ; mais au-delà des manières d'être que la conscience nous révèle, la raison le découvre, dit-on, et affirme son existence indépendante de ses modes, permanente et absolue.

J'accorde volontiers qu'il se cache quelque chose dans les profondeurs de notre être, en dehors de ce qui se manifeste à la conscience. Les bornes de notre connaissance intuitive ne sont pas évidemment celles de la réalité, et tout nous porte invinciblement à croire que ce que nous pouvons savoir est infiniment

peu de chose, en comparaison de ce qui se dérobe à notre faible vue. Mais, dans l'âme elle-même et en dehors de ce que le sens intime nous atteste, ce que la raison conçoit est pour nous l'inconnu. Il en coûte à la noble curiosité de l'homme de se résigner à cette ignorance, autant qu'à sa vanité de faire un tel aveu : la foule crédule se récrie ; les savants, présumant d'eux-mêmes, en appellent à l'imagination, et, grâce aux artifices de cette enchanteresse, cet inconnu s'enrichit d'attributs importants et variés : cet inconnu, c'est l'esprit humain lui-même, dans ce qu'il a d'essentiel et de fondamental, la substance de l'âme, ce fond immobile sur lequel se dessine la mobile variété des apparences phénoménales, sujet fixe et permanent, seul *substratum* capable de soutenir le poids des modes divers qui se manifestent à la surface et qu'un même instant voit naître et mourir.

Seulement, si on consent à n'admettre pour certain que ce que l'on comprend, et qu'on veuille s'entendre avec soi-même, toutes ces affirmations peuvent se résumer en deux mots. Les faits que la conscience m'atteste sont tels, que je ne vois pas en eux ce qui les fait être ; réduits à eux-mêmes et considérés dans leur nature, ils ne suffisent pas à expliquer leur origine, leur durée et leur fin : ces existences incomplètes

me forcent donc à concevoir quelque autre chose qui soit leur source et leur principe ; si j'appelle cause cette autre chose que je conçois, je pourrai dire qu'outre les faits spirituels, il y a la cause de ces faits.

Aime-t-on mieux se placer à un autre point de vue? Ces faits spirituels que la conscience m'atteste n'ont pas toujours été ; avant d'être, ils étaient possibles, et ce qu'ils sont, ils peuvent l'être encore ; leur virtualité précède leur réalité et lui survit ; la puissance se distingue ainsi de l'acte, et, quand l'acte périt, la puissance subsiste. Si donc je considère les phénomènes spirituels en tant qu'ils sont en puissance, et qu'ainsi considérés je les appelle substance, je pourrai dire qu'outre ces faits ou modes actuellement existants, il y a leur substance.

Ainsi, je sais que mes sentiments, mes pensées et mes résolutions sont le produit d'une cause qui n'est pas eux, et se rattachent à une substance qui s'en distingue ; mais cette conception ne me donne aucune connaissance de la nature de cette cause et de cette substance : cette cause m'est révélée uniquement par ses effets, cette substance par ses modes, et la connaissance que j'en ai est toute relative aux manifestations que je dois à la conscience, à peu près comme celle que j'ai des propriétés des corps est relative aux

sensations dont ces propriétés sont pour moi l'occasion.

Mais laissons cette cause et cette substance dont nous ignorons complètement la nature ; à l'exemple de Kant et de Maine de Biran, attribuons simplement au moi tout ce que la conscience nous donne comme nôtre, en écartant de lui tout ce qu'elle refuse de lui reconnaître, et, sans demander à la raison des notions qu'elle est impuissante à fournir, nous trouverons dans une vue plus approfondie de nous-mêmes ces attributs d'unité et d'identité qui constituent essentiellement, non ce moi substantiel qui n'a du moi que le nom, mais un moi subjectif que l'intuition peut saisir tout entier, et dont la réalité est aussi certaine que celle de notre existence même.

Il me semble, en effet, qu'on méconnaît gravement la valeur et la portée de la conscience, quand, la réduisant au simple rôle de témoin, on ne lui assigne d'autre fonction que celle d'éclairer les divers modes de l'âme à mesure qu'ils se produisent, et de manifester isolément chacun d'eux au regard de l'observateur. Sans doute on ne peut sentir, penser, vouloir, sans savoir qu'on sent, qu'on pense et qu'on veut; mais cette science des détails et des faits de la vie psychologique n'épuise pas la conscience et lui fournit

seulement les éléments divers dont elle se constitue. Une sensation particulière, une détermination, un désir, une idée, ce n'est là que la matière de la connaissance intuitive, matière incohérente et vague, abstraction vide et inintelligible, si on la considère en elle-même et en dehors du sens intime, qui lui donne, avec la forme, consistance et réalité. C'est dans ce sens que Condillac avait peut-être raison de soutenir que l'âme de la statue, qu'il supposait bornée à une seule sensation d'odeur de rose, devenait d'abord cette sensation, et se croyait odeur de rose, sans pouvoir dire : je sens, ni s'affirmer à elle-même sa propre existence. Mais la simplicité rêvée par Condillac n'a rien que de chimérique et de faux. Nos manières d'être ne nous apparaissent jamais ainsi une à une et isolées de l'ensemble dont elles font nécessairement partie; car cet ensemble est lui-même un tout indivisible, et ne mérite le nom de moi que parce que la conscience le saisit à chaque instant en son entier.

Mais quelle est donc la nature de ce lien merveilleux qui rapproche ainsi les différents modes et les rattache si étroitement au moi? Ne pourrait-on pas croire que c'est la conscience elle-même qui, en s'en emparant, les synthétise et les enchaîne dans une compréhension unique? Cette synérèse psychologique,

cette cohésion spirituelle ne serait dans ce cas que le regard de l'esprit qui, embrassant à la fois toutes les parties, les illumine, à des degrés divers, d'une même clarté, et les compose ou les pose ensemble de manière à en former un seul tout.

Prenons un exemple: à la vue d'un serpent caché sous mes pieds, je suis saisi de frayeur et fais effort pour fuir. Voilà plusieurs modifications différentes et simultanées, à chacune desquelles je crois être tout entier, sans que le moi, qui se les attribue toutes au même titre, se disperse et se divise. D'où vient cette unité que je sens mieux que je ne puis le dire, au sein de la diversité? Elle me semble venir de la conscience, qui opère ici une synthèse intime, profonde, sans analogue. En même temps que j'ai l'idée du serpent, je sais que je l'ai; en même temps que j'éprouve l'émotion, je sais que je l'éprouve; en même temps que je fais effort pour fuir, je sais que je fais cet effort: cette triple compréhension est simultanée, autant que les faits peuvent eux-mêmes l'être, et l'acte de pensée qui les saisit et les rend présents semble les faire converger en un même point subjectif: ainsi, l'idée d'un triangle correspond à trois angles sans être elle-même triplée. « C'est, dit Leibniz, comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une

infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.»

Cette unité de la conscience n'a-t-elle pas elle-même sa cause dans la simplicité du sujet conscient, et l'unité de la pensée n'implique-t-elle pas, à son tour, l'unité de l'être qui pense? La raison l'exige sans doute; mais ce qu'il nous suffit ici d'établir, c'est que l'unité du moi, que la conscience atteste, est toujours entière et toujours la même. L'acte par lequel elle se manifeste varie dans sa matière, mais reste identique dans sa forme: les objets auxquels il s'applique changent sans cesse; ils sont d'ailleurs plus ou moins multiples et composés; et comme l'acte lui-même perd en vivacité ce qu'il gagne en extension, son énergie se mesure à la simplicité de son effort, et la clarté des idées à leur nombre. Mais, qu'elles soient toutes également sourdes et obscures, ou que l'une d'elles, distincte des autres, domine dans le groupe et semble effacer par son éclat tout ce qui n'est pas elle, les diverses pensées dont l'ensemble constitue un moment de mon développement intellectuel, forment à chaque instant un seul faisceau. Comme elles surgissent en même temps, elles se révèlent en même temps au moi, qui en a la conscience immédiate, et peut les rallier et les unir sans se multiplier lui-même, puisqu'il les comprend et les enveloppe toutes sous une seule aperception.

Telle est, je crois, l'idée qu'on peut se faire de l'unité du moi révélée par la conscience. Cette unité ne se confond d'ailleurs, ni avec l'unité absolue, ni avec l'unité physique. L'unité absolue n'est qu'une abstraction assez semblable au point géométrique, et ne représente rien de réel. L'unité physique n'est pas moins imaginaire : tout corps étant donné comme étendu, l'esprit le conçoit nécessairement composé et divisible à l'infini, et il verrait des parties dans l'atome même, si l'atome existait dans la nature. L'unité que la conscience atteste à quiconque s'observe et s'interroge, est autrement réelle et profonde : c'est l'unité de la pensée en acte, simplicité concrète et subjective, dont le moi peut seul offrir le modèle.

III. De la notion d'identité.

Mais ce moi n'est-il constant que dans son unité ? tout change-t-il également en cet être ondoyant et divers ? et n'est-il pas possible de saisir dans le sein de ses modes fugitifs la présence d'un attribut identique et permanent, qui constitue son essence même et se retrouve au fond de ses accidents, sans se confondre avec eux ? L'analyse psychologique peut, si je ne m'abuse, pénétrer jusqu'à ce point fixe dans les profondeurs du

moi, et donner ainsi à ses abstractions une base solide.

Ce que je sens durer et persister en moi sous la mobilité des phénomènes, c'est l'effort immanent. Cet effort lui-même revêt diverses formes et prend tour à tour tant d'attitudes et d'aspects, que sa constance a pu souvent échapper à l'irréflexion de l'observateur. Sa nature se révèle néanmoins, dans une de ses formes les plus ordinaires, avec une évidence telle qu'il est difficile de le méconnaître : cette forme est l'effort musculaire. Quand je soulève mon corps fléchi sur un siége, quand je marche de propos délibéré, ou que je remue simplement ma jambe ou mon bras, le sachant et le voulant, j'aperçois immédiatement le caractère essentiel de cet effort, et le distingue à la fois de la perception que j'en ai, du mouvement qui le suit, et du plaisir ou de la peine qui l'accompagne. Je peux, en effet, concevoir un effort que je n'ai pas déterminé; le même mouvement peut se faire à mon insu ou même malgré moi, et quoique l'effort reste le même, la peine ou le plaisir que j'éprouve, par suite de la résistance, varie et peut devenir insensible. L'effort n'est donc ni l'idée, ni le mouvement, ni la sensation : il est ce que chacun le sent et le sait par intuition, chaque fois qu'il le répète; c'est un acte propre, sans analogue, trop simple d'ailleurs pour être défini : c'est le moi se

déployant volontairement au sein de la masse étendue qu'il anime et dirige.

L'effort, au lieu d'être musculaire, est souvent intellectuel, et quoique alors moins vulgaire, il n'est pas moins familier à quiconque sait penser et réfléchir. Dans la foule confuse des objets qui s'offrent de toutes parts à mes sens, je puis m'arrêter à mon gré sur un seul, le considérer à part, en le détachant de l'ensemble dont il fait partie ; je puis même, dans cet objet unique, m'attacher à une seule de ses qualités, que j'isole ainsi de toutes les autres. Mais cette abstraction ne se fait pas d'elle-même ; elle ne se réalise qu'autant que le moi intervient directement, fixe fortement l'idée dont il s'empare, et la maintient sous son regard par une action effective et continue ; il est forcé, pour y parvenir, de lutter victorieusement contre les autres idées qui sans cesse l'assaillent, tentent de le distraire et l'entraînent dès qu'il se relâche. Or, ce qui dans le moi soutient cette lutte, c'est l'effort intellectuel : cet effort, que l'habitude rend facile, a divers degrés d'énergie, et n'est pas toujours également heureux. L'attention, dit Malebranche, est comme une prière que l'homme adresse à la vérité; si la vérité se découvre, l'âme qu'elle éclaire se sent pénétrée d'une douce joie, qui se change en malaise et tristesse si la lumière se

dérobe à ses désirs. Mais puissant ou faible, facile ou pénible, l'effort lui-même reste essentiellement distinct de la sensation, comme de la connaissance à laquelle il se mêle : cet effort est le moi se concentrant de lui-même et précipitant toutes ses pensées vers un même point.

Il est une autre espèce d'effort plus noble encore et plus rare, c'est l'effort moral. Pascal a bien raison de dire de l'homme, que c'est un mélange étonnant de grandeur et de misère : en proie à des désirs de toutes sortes, il est sans cesse partagé entre des penchants bas et vils et des pensées fières et hautes, et se sent toujours divisé et contraire à lui-même. N'ayant de paix avec sa raison qu'autant qu'il est en guerre avec ses passions, il ne doit et ne peut néanmoins extirper ces dernières; car si elles deviennent des vices quand elles sont maîtresses, elles deviennent des vertus quand elles sont assujéties et réglées [1]. Mais comme il est dans la nature des passions d'être infinies et de ne trouver en elles-mêmes ni frein ni mesure, il faut un puissant effort pour les plier aux lois de la raison. Résister aux attraits du plaisir présent, dans l'espoir incertain d'un bien futur; faire taire les besoins les

[1] Voy. Pascal; Pensées, *passim*.

plus impérieux de la nature, dans une vue d'ambition ou de gloire; renoncer aux jouissances de la fortune, aux joies de la famille, aux faveurs de l'opinion, afin de vouer sa vie entière à la recherche et à la contemplation de la vérité; sacrifier son repos, son intérêt, sa réputation, sa vie même, à quelque grande cause, à l'amitié, à l'honneur, à l'humanité, à la justice : ce sont là des actes généreux qui ne s'accomplissent qu'au prix de répugnances vaincues et de pénibles déchirements; l'effort moral qui fait le martyr et le héros tue l'homme de la nature : c'est encore le moi comprimant en lui-même de vulgaires élans pour donner plus d'essor à de nobles instincts, et luttant douloureusement pour le triomphe de la vertu.

Mais l'homme n'est pas toujours aux prises avec les passions; son esprit n'est pas continuellement tendu et absorbé dans d'inquiètes recherches ; il ne songe pas toujours à mouvoir ses membres, et le repos semble parfois succéder à l'action. Est-ce à dire que tout effort cesse jamais pour lui, et que, réduit à l'inertie de la matière, le moi puisse perdre tout sentiment et se dérober à lui-même? Mais, d'abord, les sens ne sauraient se soustraire tous, à la fois, à l'influence des objets avec lesquels ils sont en contact, et les impressions qu'ils reçoivent et transmettent au

cerveau déterminent nécessairement dans l'âme certaines perceptions confuses qui l'attristent ou la réjouissent. Il y a d'ailleurs au sein des organes internes, indépendamment de toute altération morbide, une transformation constante, un mouvement vital qui a son retentissement dans la conscience. Sans avoir le tempérament de ces hommes qui, suivant Maine de Biran, entendent crier les ressorts de la machine, il est facile à celui qui s'observe de se rendre attentif à ces impressions immédiates du système nerveux, qui, se traduisant en sourdes sensations, exercent sur le moral une sorte de réfraction organique. Or, le moi, de son côté, ne peut éprouver ces vagues affections de joie ou de tristesse sans réagir contre elles ; et Jouffroy ne nous abuse pas par des métaphores vides de sens, quand il nous le montre se resserrant et se contractant sous la douleur, pour lui fermer passage ; ou s'épanouissant, au contraire, sous le plaisir et se dilatant, comme pour absorber plus complètement l'action bienfaisante qu'il éprouve.

Mais peut-on croire que, même en dehors de toute excitation organique et dans le repos le plus absolu des sens, l'effort persiste encore et maintienne l'identité absolue du moi ? Maine de Biran ne craint pas de le soutenir. « La force motrice de l'âme est déployée à la fois sur tous les organes extérieurs placés sous

sa dépendance, sur les muscles contractés dans l'immobilité du corps, l'œil tenu ouvert dans d'épaisses ténèbres, l'ouïe tendue dans le silence de la nature, les mouvements d'inspiration répétés sans aucune cause odorante. Par le fait seul de cet exercice, le sens de l'effort isolé de toute cause d'impression et n'ayant d'autre principe que la force vraiment hyperorganique qui opère par le vouloir, le moi serait pleinement constitué [1]. »

Si ces faits sont reconnus, et l'observation peut les vérifier à chaque instant, il est permis de conclure que ce que chacun saisit en soi-même de durable et de constant, c'est l'effort. J'ai dit simplement l'effort, et ne voudrais pas ajouter : la force elle-même, l'énergie substantielle, la cause efficiente, pour ne pas m'exposer à substituer témérairement au point de vue psychologique le point de vue ontologique et rationnel, plus ambitieux et moins sûr. Ce sentiment immédiat et permanent suffit, à ce qu'il semble, pour assurer au moi une individualité distincte et positive. Indéfectible dans son essence, l'effort varie réellement dans ses modes ; mais l'espèce, le nombre et le caractère de ses modes n'altèrent pas sa nature, et tour à tour

[1] De l'aperception immédiate.

vital, musculaire, intellectuel et moral, il peut changer d'objet et de but, mais ne change pas dans son fond, et reste toujours effort, *ἐνορμόν*, *vis sibi conscia, conatum involvens impetumque faciens*. Telle une flamme toujours vive dévore et s'assimile divers aliments, s'agite en tout sens, et prend toutes les formes et toutes les couleurs, sans cesser d'être la même flamme.

Telle me paraît être l'identité qu'on peut appeler naturelle. Son caractère principal est d'être inaliénable ; elle commence avec la vie et ne finit qu'avec elle; les passions, le sommeil et le délire ne suspendent jamais la continuité de sa durée, qui persiste, sans doute, même dans l'évanouissement et la léthargie.

Mais au-dessus de cette identité de nature, il est un autre degré d'identité plus précieux encore pour l'homme, puisque, l'élevant à la dignité d'agent moral, il le rend responsable de ses actes, et lui permet de s'acquérir des droits à sa propre estime et à celle d'autrui : c'est l'identité morale.

L'identité morale consiste uniquement, pour l'être intelligent qui en a le privilége, dans la croyance légitime qu'il peut avoir, à l'occasion d'un souvenir quelconque, d'être celui qui a réellement fait ou pensé ce que sa mémoire lui rappelle. L'objet de son souvenir est-il une résolution noble et courageuse : heureux de

croire que sa nature est capable de grandes choses, il s'applaudit de son action passée, comme il pourrait s'applaudir en la renouvelant. Se rappelle-t-il, au contraire, une lâcheté depuis longtemps commise : honteux et humilié, il rougit de lui-même, en se l'imputant, ainsi qu'il eût dû le faire au moment de l'accomplir. Le moi qui se souvient et celui que la mémoire donne comme passé n'étant qu'un seul et même moi, il peut ainsi s'attribuer justement, à toute heure, tout ce qu'il a fait d'honorable ou d'infâme, et se juger digne de récompense ou de châtiment.

L'identité morale, ainsi entendue, ne saurait s'étendre au-delà des limites fixées à la mémoire elle-même. Tandis que l'identité de nature ne nous fait jamais défaut, celle de la conscience morale, sujette à de graves défaillances, reste souvent suspendue et peut être entièrement abolie. Elle commence, en effet, avec la personnalité, et se perd le plus souvent avec elle.

Mais qu'est-ce qu'une personne ? On ne donne ordinairement ce nom qu'à celui qui agit librement et se possède. Or, pour se posséder et agir librement, il faut être en présence de plusieurs motifs, les considérer à la fois ou successivement, les comparer, choisir entre eux et se déterminer ; en un mot, il faut être intelligent et disposer de son intelligence,

C'est en partant de ce principe, que Pinel, Esquirol, Leuret, Brierre de Boismont et la plupart de ceux qui ont étudié la folie en philosophes et en moralistes, ont pu distinguer les unes des autres les diverses espèces d'aliénation mentale, et montrer clairement comment chacune d'elles enlève à l'homme la personnalité.

Suivant Pinel et Esquirol, l'idiot n'est pas une personne, parce qu'il manque d'idées. L'imbécile ne l'est pas davantage, quoiqu'il connaisse et qu'il parle ; mais il connaît sans réfléchir, il parle plus qu'il ne pense, et emploie les mots les uns pour les autres ; c'est un grand enfant dont l'intelligence est avortée. Ce qui fait défaut dans la démence, au contraire, ce ne sont pas les pensées, qui souvent surabondent, mais leur suite et leur liaison. Le mélancolique, à son tour, raisonne juste, mais il part d'un faux principe. « Vous verrez un fou qui, s'imaginant être roi, prétend, par une juste conséquence, être servi, honoré et obéi selon sa dignité[1]. » « Le fou qui se croit Mahomet, coordonne tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit avec cette idée[2]. » Le mélancolique du moins n'est fou que sur un point,

[1] Locke; Essai philos. sur l'ent. humain.
[2] Pinel; Traité médico-philos. de l'aliénation mentale.

mais le maniaque est un fou universel et n'est sensé sur rien [1].

Il en est de l'enfant qui vient de naître comme de certains fous : il vit et sent; mais ses modifications, qu'il ne peut associer entre elles, se succèdent sans s'enchaîner et s'évanouissent sans retour ; ou si, plus tard, les mêmes circonstances les ramènent, elles sont nouvelles pour lui, puisque enfermé dans le présent, il ne soupçonne ni le passé ni l'avenir. Si l'enfant n'est pas encore une personne morale, le vieillard, affaibli et dégradé par l'âge, ne l'est plus qu'en partie : les liens qui unissaient autrefois ses idées se relâchant peu à peu, il ne dispose plus à son gré de ses souvenirs, perd de vue les événements les plus importants de sa vie, pour ne s'attacher qu'aux plus insignifiants, et s'échappe à lui-même du matin au soir; bientôt, redevenant enfant, il ne reconnaît plus personne et ne se reconnaît plus lui-même.

Certaines passions peuvent produire, pour un temps, les mêmes effets que l'âge ou la folie. Celui que domine un violent désir cède aveuglément à l'élan qui l'entraîne; il n'entend plus la voix du devoir, n'écoute

[1] Esquirol; Des maladies mentales. — M. Flourens; Essai physiol. sur la folie.

ni menaces ni prières, oublie ses propres serments, et ne voit que ce que sa passion réclame; il est hors de lui, aliéné comme le fou. Il en est ainsi du rêveur: étranger à tout ce qui l'entoure, grâce au silence de ses sens endormis, ce dernier s'abandonne sans réserve aux images douces ou terribles qui l'agitent, et pendant qu'il se crée et croit jouer sérieusement un rôle de fantaisie, l'illusion qui le possède ne lui permet pas de songer au vrai rôle que la réalité lui impose.

Si on se demande maintenant à quelle cause générale se ramènent ces différents désordres de l'intelligence, on pourra répondre, avec les observateurs dont nous invoquons ici l'autorité, que ces désordres tiennent tous à ce que ceux en qui ils se manifestent ne sont pas maîtres de leur attention. « L'attention, dit M. Flourens [1], joue un rôle distinct dans chaque folie : le maniaque ne peut la fixer sur rien ; le monomaniaque ne peut la détourner de l'objet sur lequel elle est concentrée ; le fou par démence est trop faible pour avoir une attention soutenue ; chez l'imbécile, chez l'idiot, l'attention manque. Ainsi, la manie se caractérise par la dispersion de l'attention, la monomanie par sa concentration, la démence par son

1 Essai physiol. sur la folie, art. *Esquirol.*

engourdissement, par sa débilité ; l'imbécillité, l'idiotie par son absence. » Ajoutez que ce qui est vrai de la folie sous ses diverses formes, ne l'est pas moins de l'enfance ou de la vieillesse, de la passion ou de la rêverie.

Ce qui peut servir à confirmer la vérité de cette explication, c'est que, comme M. Flourens le remarque encore, chez le fou, le retour de l'attention est toujours le signe le plus certain du retour même de la raison. « Si, dit Esquirol, une sensation forte, agréable, pénible ou inattendue, fixe l'attention du maniaque ou détourne l'attention du monomaniaque ; si une violente commotion réveille l'attention de celui qui est en démence, aussitôt l'aliéné devient raisonnable, et ce retour à la raison dure aussi longtemps que l'effet de la sensation, c'est-à-dire aussi longtemps que le malade reste le maître de diriger et de soutenir son attention [1]. » « Dès qu'on peut rendre l'enfant attentif, ajoute M. Flourens, on peut commencer à l'instruire ; au contraire, dès que le vieillard commence à perdre son attention, toutes ses autres facultés se perdent [2]. » C'est ainsi que, pour ramener à la raison l'homme que la passion emporte, il suffit de

[1] Des maladies mentales, tom. I, pag. 21.
[2] Essai phys. sur la folie, art. *Esquirol*.

le distraire, comme il suffit de réveiller les sens engourdis du rêveur et du somnambule, pour arracher ces derniers à leurs hallucinations.

S'il est vrai que la personnalité puisse ainsi s'acquérir et se perdre avec le pouvoir d'être attentif, il est aisé de voir comment l'identité morale dépend elle-même de la personnalité. L'identité morale repose tout entière, en effet, sur la mémoire, dont l'exactitude et la fidélité tiennent uniquement au degré d'attention dont l'homme dispose. Ainsi, quiconque est incapable de toute attention ne pourra jamais se souvenir ; les diverses idées qui lui viennent au hasard ne s'associant pas entre elles, il ne saura ni les reproduire spontanément, ni les reconnaître : c'est le cas de l'enfant et du vieillard, de l'idiot et de l'imbécile. Quiconque est trop fortement occupé d'un objet pour se rendre attentif à tout autre, ne pourra pas davantage se souvenir ; n'ayant qu'une idée fixe, il ne retrouvera jamais qu'elle, et ne pourra jamais franchir de lui-même le cercle fatal où sa concentration l'enferme : c'est le sort du mélancolique, du maniaque, de l'homme passionné, de l'halluciné, du rêveur et du somnambule.

Mais tout homme qui, dans l'état de veille, jouit de sa raison et se possède, *suî compos*, réalise pleinement l'identité morale. Il n'occupe, il est vrai, qu'un

point particulier de l'espace et du temps ; mais, en partant de ce point comme d'un centre où tout se ramène, il peut, par la pensée, remonter le fleuve de la vie, retrouver partout, sur ses bords bien connus, des marques de son ancien passage, revoir les lieux qu'il a déjà visités, faire revivre les joies et les tristesses qui s'y rattachent, s'entretenir encore avec les amis qu'il n'a plus, et se rendre présent même aux jeux de son extrême enfance ; puis, ces diverses parties d'une longue durée qu'il parcourt ainsi successivement, il peut enfin les ramasser sous un même coup d'œil, et en tenir, pour ainsi dire, dans sa main l'ensemble et les détails. C'est ainsi qu'au sein d'une existence fugitive, il lui est donné de rester moralement identique à lui-même et de se sentir toujours une seule et même personne.



CHAPITRE III

DE LA CERTITUDE DE LA MÉMOIRE.

L'homme peut faire revivre ses anciennes idées et se rappeler ainsi le passé. Mais quelle est la valeur et la portée de cette vue rétrospective? Ses souvenirs ont-ils toujours la même force et la même étendue? sont-ils tous également complets et précis? et si parfois leur confusion nous inquiète et nous trouble, leur plénitude et leur vivacité ne peuvent-elles pas souvent nous inspirer une pleine confiance et nous garantir la certitude? Ce point mérite un moment d'examen; car telle est la hardiesse du scepticisme, qu'il n'est point de faculté de l'esprit humain qui soit à l'abri de ses attaques.

Commençons par reconnaître que la mémoire a des bornes. Elle peut sans doute les reculer indéfiniment, grâce à l'art qu'elle sait joindre à l'exercice, et nul ne saurait assigner le terme où sa puissance

expire. D'illustres exemples en font foi, et, pour ne rappeler que les plus connus, Métrodore le philosophe était capable, dit-on, de redire tous les discours qu'il avait entendus ; Thémistocle demandait plutôt l'art d'oublier que celui de se souvenir ; Mithridate, qui commandait à vingt-deux nations différentes, parlait à chacune d'elles en sa langue. Hortensius, Crassus, Lucullus, César, célèbres à d'autres titres, l'étaient aussi par leur mémoire. Spartien nous apprend que l'empereur Adrien se souvenait de tout. Suivant Eusèbe de Césarée, Esdras ne rétablit les livres hébraïques, brûlés par les rois de la Chaldée, que parce qu'il les savait par cœur. Saint Antoine apprit toute la Bible en l'entendant lire. Sénèque, et plus tard Pierre de Ravenne, pouvaient retenir plusieurs milliers de mots sans suite et les réciter sur-le-champ. Pascal, dit-on, n'oublia jamais rien, et dans ce siècle Cuvier, comme Charmidas et Carnéade chez les anciens, se rappelait exactement tout ce qu'il avait lu, et pouvait citer le livre, la page et la ligne[1].

Si la plupart de ces faits sont vrais, les hommes à qui on les attribue ont le droit de passer pour des prodiges ; et cependant eux-mêmes n'eussent pu garder le

[1] Voy. Virey; Diction. des scienc. médicales, art. *Mémoire*,

souvenir de toutes leurs sensations. Que dis-je ? quelque grand que soit le nombre des idées et des mots qu'ils ont retenus, ils en ont oublié plus encore. Il n'est personne, en effet, qui ne voie ses anciens souvenirs se perdre insensiblement, à mesure qu'il en acquiert de nouveaux, et qui ne se plaigne une fois ou l'autre des infidélités de sa mémoire. Mais parce qu'elle fait ainsi défaut presque à toute heure, et parfois gravement, cette faculté ne nous trompe pas : c'est un témoin qui se tait quand on l'interroge, mais qu'on ne peut accuser pour cela de mensonge.

Souvent, sans rester aussi muette, la mémoire nous tient un langage trop obscur pour être bien compris. En nous livrant de simples réminiscences, elle renouvelle à nos yeux un passé que nous confondons avec le présent, et nous laisse croire que nous imaginons des combinaisons que nous retrouvons toutes faites. Trop éveillée pour ne rien dire, et trop affaiblie pour parler clairement, elle semble bégayer des mots qui n'ont plus de sens et faire entendre une voix désormais méconnue. Ces échos impuissants, vains sons dont on ignore l'origine et que le hasard semble tirer du néant, ce sont d'imparfaites ébauches, qu'un effort plus heureux eût changées en souvenirs, mais que leur inconsistance trahit et condamne à passer pour des fic-

tions. Ici encore, ce que la réminiscence accuse, c'est uniquement la faiblesse de la mémoire, et non sa sincérité. En effet, ce qu'elle atteste est vrai, et ses conceptions n'ont rien d'imaginaire; mais les révélations qu'elle apporte ne suffisent pas à faire reconnaître le passé, ni le jour qu'elle répand à dissiper les ténèbres qui le couvrent.

Souvent enfin, vive, nette et précise sur un seul point, la mémoire reste confuse sur tous les autres. Les lueurs qu'elle projette alors à travers la ténébreuse chaîne de nos souvenirs, illuminent quelques anneaux de cette chaîne en laissant tous les autres dans l'ombre, et font briller soudain à nos yeux des perspectives que nous sommes surpris de reconnaître : ce sont des épisodes qu'aucun lien apparent ne nous permet de ramener à une action principale, des pages détachées de l'histoire inédite de nos pensées, des débris de raisonnements, des phrases sans suite, des propos interrompus. Que de fois, par exemple, ne nous arrive-t-il pas de revoir à distance les scènes du passé, sans pouvoir leur assigner ni lieu ni date? En songeant, par hasard, à un événement dont nous avons sans doute lu ou entendu le récit, nous aurons pu ressaisir quelques-uns de ses incidents, en dehors de toutes les circonstances qui l'éclairent et l'expli-

quent. Dès-lors, quoique impuissants à fixer des faits qui se perdent ainsi dans l'immensité de l'espace et du temps, nous n'en soupçonnons pas moins la mémoire de nous en suggérer la suite et l'enchaînement. Les idées reproduites nous paraissent, en effet, trop fortement unies, pour que nous les croyions enfantées par l'imagination, et plutôt que de prendre pour une invention de l'esprit ce tissu intellectuel dont tous les fils forment une trame si solide, chacun se dit à lui-même : Puisque ma pensée flotte ainsi dans le vide et ne se rattache à aucun moment de ma veille, ce que la mémoire me rappelle est sans doute le reflet de quelque songe, et je l'aurai rêvé [1].

[1] Le fait suivant, que rapporte Brillat-Savarin, montre bien comment on peut parfois attribuer à l'action d'un rêve une série d'idées que la mémoire suscite, mais qu'aucun souvenir de la veille ne confirme. Le prieur d'un couvent, Dom Duhaget, comptait parmi ses religieux un jeune homme d'une humeur mélancolique et qui était connu pour être somnambule. Un soir qu'il n'était point couché à l'heure ordinaire, il entendit ouvrir la porte de son appartement, et vit entrer ce religieux dans un état absolu de somnambulisme. « Il avait, dit-il lui-même, les yeux ouverts, mais fixes, n'était vêtu que de la tunique avec laquelle il avait dû se coucher, et tenait un grand couteau à la main. Il alla droit à mon lit, dont il connaissait la position, eut l'air de vérifier, en tâtant avec la main, si je m'y trouvais effectivement; après quoi, il frappa trois grands coups tellement fournis, qu'après avoir percé les couvertures, la lame entra profondément

L'insuffisance de pareils souvenirs s'explique par l'imperfection de l'acquisition première. Il n'est pas rare que ce qui nous intéresse surtout au moment de la perception, soit tout autre chose que le lieu, le temps et autres circonstances accidentelles : dans ce cas, nous voyons tout, l'objet principal et les accessoires, mais nous ne voyons bien que ce qui nous touche et attire notre attention ; notre regard néglige le reste, on ne le considère que pour l'oublier. Aussi, dans la suite, quand nous nous souvenons de cet

dans le matelas ou plutôt dans la natte qui m'en tenait lieu. L'éclat des deux lampes qui étaient sur mon bureau ne fit aucune impression sur ses yeux, et il s'en retourna tranquillement comme il était venu. Le lendemain, je le fis appeler, et lui demandai, sans affectation, à quoi il avait rêvé la nuit précédente. A cette question, il se troubla.—Mon père, me répondit-il, j'ai fait un rêve si étrange, que j'ai véritablement quelque peine à vous le découvrir ; c'est peut-être l'œuvre du démon, etc. — Je vous l'ordonne, lui répliquai-je ; un rêve est toujours involontaire, ce n'est qu'une illusion. Parlez avec sincérité. — Mon père, dit-il alors, à peine étais-je couché, que j'ai rêvé que vous aviez tué ma mère, que son ombre sanglante m'était apparue pour demander vengeance ; à cette vue, j'ai été transporté d'une telle fureur, que j'ai couru comme un forcené à votre appartement, et, vous y ayant trouvé, je vous ai poignardé. Puis après, je me suis réveillé tout en sueur, en détestant mon attentat, et bientôt j'ai béni Dieu qu'un si grand crime n'eût pas été commis. — Il a été commis plus que vous ne le pensez, lui dis-je, et je lui racontai ce qui s'était passé. »

(Brillat-Savarin; *Physiol. du goût*, tom. I, pag. 6.)

objet, nous ne retrouvons que le point de vue qui nous a frappés. Si quelqu'un énonce devant moi ces vérités : la nature ne fait rien en vain, ce qui commence d'exister suppose une cause, non-seulement ma raison, qui les juge évidentes, leur donne immédiatement son entière adhésion; mais, de plus, je remarque en chacune d'elles une combinaison de sons et d'idées qui ne me paraît pas nouvelle; ces mots s'enchaînent les uns aux autres, les premiers provoquent et suggèrent les derniers, et si celui qui me parle s'arrêtait soudain, je pourrais moi-même compléter, sans efforts, sa phrase interrompue. J'ai déjà connu ces propositions, et je les reconnais : elles sont donc des souvenirs; mais, bien que j'aie dû les percevoir pour la première fois à un moment donné et dans des circonstances déterminées, je ne puis retrouver aucun de ces accidents qui arrêtent les contours d'un souvenir. C'est ainsi qu'il y a dans toute âme humaine une foule de vérités dont chacun de nous a perdu de vue l'origine et la formation; ce sont même les plus nombreuses et les plus familières, comme aussi les plus importantes et souvent les plus précises: vérités de l'ordre moral pour le philosophe, vérités de l'ordre physique pour le naturaliste, vérités relatives à la spéculation pour le théoricien, et à la vie com-

mune pour le vulgaire, elles constituent, dans des sphères diverses, le savoir et comme le fond particulier de chaque intelligence. Ce qui surtout les distingue, c'est que celui en qui elles résident en semble le possesseur et le maître, puisqu'il peut, à chaque instant, les quitter ou les reprendre. D'où lui vient cet heureux privilége? De ce qu'il a pu et su, en enchaînant ses idées entre elles, les associer en même temps, une fois ou l'autre, à un grand nombre de signes divers, gestes, figures et mots, besoins, désirs et sentiments de toute sorte, objets multiples et subsistants qu'il porte pour ainsi dire avec lui. Ces signes étant d'ailleurs nécessaires pour rappeler les pensées qu'on leur a, volontairement ou non, confiées, l'esprit doit en prendre quelque connaissance à l'instant où il s'en sert; mais indifférents par eux-mêmes, ils semblent s'évanouir et disparaître au moment même où ils sont vaguement saisis, et l'attention qui les abandonne peut s'attacher tout entière aux notions importantes qu'ils ont fait revivre. Aussi regarde-t-on ces notions comme naturelles et innées, *prolem sine matre natam;* ou croit-on du moins que, gardées en dépôt, et toujours présentes sans être toujours sensibles, il suffit de vouloir pour penser à elles; comme si on pouvait vouloir une conception sans l'avoir déjà confusément!

Les domaines de la mémoire sont trop vastes, comme on voit, pour la faible intelligence de l'homme; il ne peut jamais en parcourir toute l'étendue, et les points même qu'il explore cachent momentanément à sa vue tous les autres. Supposez-lui un esprit assez puissant pour donner à toutes ses pensées la même attention, les associer toutes entre elles, et les tenir toujours reliées au présent comme en un point concentrique : il pourrait alors s'élancer, à toute heure, du présent dans le passé, retrouver la série entière de ses idées, et les suivre jusqu'en leurs détours les plus capricieux, sans s'égarer jamais, grâce au fil que lui tendrait sans cesse l'infaillible loi de l'association. Tel qu'il est, au contraire, il ne peut consulter que quelques grossiers jalons que ses efforts ont plantés, de distance en distance, dans les champs déjà parcourus : quand il s'en éloigne, il sent se rompre dans ses mains la chaîne des associations, marche à l'aventure, et se perd à chaque pas dans un labyrinthe de souvenirs où les ténèbres se mêlent partout à quelques éclairs de lumière.

Mais en constatant les imperfections de la mémoire, imperfections inévitables puisqu'elles tiennent à la nature de l'être borné que nous sommes, gardons-nous de méconnaître la valeur de ces données, car cette valeur est incontestable. La mémoire ne rend pas, en

effet, tous les dépôts qu'on lui confie; ceux qu'elle rend ont souvent du déchet ou perdent même la marque qui peut seule établir leur identité; il est rare d'ailleurs qu'en se réveillant, nos anciennes idées retrouvent tout leur éclat et suscitent toutes celles qui leur servaient de cortége. Mais qu'importe pour la vérité des souvenirs eux-mêmes! S'ils sont incomplets, ils ne sont pas imposteurs, et, s'ils ne disent pas tout, ils sont du moins exacts en ce qu'ils disent. La moindre de nos pensées, dès qu'elle se fait reconnaître en reparaissant, devient pour nous un témoin irrécusable du passé; en éclairant de ses reflets les lointaines perspectives d'un autre âge, elle nous restitue un fragment de notre existence évanouie, précieux débris de nous-mêmes et monument vivant de ce que nous fûmes.

Je ne vois, pour la mémoire, qu'un moyen de nous induire en erreur : c'est celui de nous faire prendre ses données pour les données de la perception elle-même. Il est possible, en effet, que la vivacité des images soudainement reproduites nous abuse un instant et nous fasse croire à la présence réelle de leurs objets. Les médecins, qui passent leur vie à observer les infirmités de notre nature, peuvent constater tous les jours des faits de ce genre. Le célèbre Nicolaï, libraire de Berlin, nous apprend qu'à la suite de cha-

grins qui avaient porté le trouble dans sa constitution, il crut voir quelques-uns de ses amis se présenter à ses yeux et les entendre parler. « J'essayai, ajoute-t-il, de reproduire à volonté ces personnes par une objectivité intense de leur image; mais quoique je visse distinctement dans mon esprit deux ou trois d'entre elles, je ne pus réussir à rendre extérieure l'image intérieure, quoique auparavant je les eusse vues involontairement de cette manière, et que je les aperçusse de nouveau quelque temps après, lorsque je n'y pensais plus[1]. »

Aberkrombie, médecin anglais, nous parle d'un homme qui a été toute sa vie assiégé par des hallucinations qu'il pouvait d'ailleurs provoquer lui-même. « Cette disposition est telle que, s'il rencontre un ami dans la rue, il ne sait d'abord s'il voit une personne véritable ou un fantôme. Avec beaucoup d'attention, il peut constater une différence entre eux; les traits de la figure réelle sont plus arrêtés, plus finis que ceux du fantôme, mais en général il corrige les impressions visuelles en touchant ou en écoutant le bruit des pas. Il a la faculté de rappeler à volonté les visions, en fixant fortement son attention sur la conception de

1 Ferriar, cité par Brierre de Boismont; Des hallucinat., c. 11.

son esprit. Cette hallucination peut se composer d'une figure, d'une scène qu'il a vue, d'une création de son imagination ; mais quoiqu'il ait la faculté de produire l'hallucination, il ne peut la faire disparaître; lorsqu'il a usé de ce pouvoir, il ne peut dire combien de temps elle persistera[1].»

On peut lire dans Walter Scott l'histoire d'un capitaine anglais qui, étant allé voir un chapelain de ses amis, eut le chagrin de le trouver atteint d'une maladie dangereuse. « Il se retira très-affligé, et craignant pour la vie de son ami ; cette idée fit naître en lui d'autres souvenirs pénibles. Ces pensées l'occupèrent jusqu'au moment où il se coucha ; alors, à sa grande surprise, il vit dans sa chambre la figure du chapelain absent ; il lui adressa la parole, mais ne reçut point de réponse ; ses yeux étaient le seul organe qui fût frappé par cette apparition. Déterminé à mettre fin à cette aventure, le capitaine s'avança vers le fantôme, qui lui sembla reculer graduellement devant lui ; il le suivit tout autour du lit, et enfin le spectre parut tomber sur un fauteuil et y resta assis. Pour s'assurer positivement de la nature de cette apparition, le capitaine s'assit sur le fautenil, et se

[1] Aberkrombie, cité par Brierre de Boismont; Des hallucinations, c. 11.

convainquit ainsi que cette scène n'était qu'une illusion[1]. »

Le Dr Andral nous apprend qu'il fut lui-même le jouet d'une pareille hallucination. L'effet que produisit sur lui l'aspect d'un corps mort, la première fois qu'il entra dans un amphithéâtre, fut si pénible que, couché, peu de jours après, par suite d'une indisposition, il crut voir quelques instants le même cadavre étendu dans sa chambre[2].

La cause de ces erreurs et de toutes celles de ce genre tient évidemment à ce que, par suite d'une excitation trop vive, la mémoire se substitue pour un temps à toutes les autres facultés, subjugue l'esprit et l'enchaîne exclusivement à ses images. Pour vaincre le charme, il faut pouvoir, comme Nicolaï et quelques autres, opposer à ces apparitions trompeuses le témoignage de la réalité, appeler à son aide les autres sens, comparer leurs dépositions, et distinguer ainsi les sensations vraies de celles qui sont fausses. Rester assez maître de soi pour triompher de cette épreuve, c'est conserver sa raison ; et c'est être près de la perdre, que de succomber dans cette lutte. Le fou ne mérite

[1] Histoire de la démonologie, trad. par Defaucompret.
[2] Brierre de Boismont, ouvrage cité.

ce nom que parce qu'il ne songe même pas à résister aux hallucinations qui l'obsèdent. Au reste, ces hallucinations ne sont pas le privilége de la folie, et le rêve, l'extase, le somnambulisme et même la catalepsie, nous en offrent de curieux exemples[1]. Dans tous ces états, l'exercice des sens ou de la réflexion demeurant pleinement suspendu, comme nous l'avons déjà dit, la conception se donne libre carrière, et nous inspire en ses fantômes une confiance que le silence des autres facultés laisse sans contrôle. Quand on voit, de même, des vieillards devenus presque étrangers à ce qui se passe autour d'eux, se persuader qu'ils assistent encore aux scènes dont ils furent témoins dans leur jeune âge, c'est encore à l'affaiblissement de leurs sens presque éteints qu'il faut attribuer le réveil inattendu de ces vieilles impressions, dont la force dominante les absorbe et les jette dans un véritable délire.

Ces aberrations sont graves et dangereuses ; plus communes, elles seraient la source des confusions les plus étranges dans la pratique de la vie, et causeraient une perturbation profonde dans l'économie de l'esprit humain. Heureusement ce ne sont que des accidents rares ou passagers, et souvent d'ailleurs les altérations

[1] Voy. Brierre de Boismont; Des hallucinations.

organiques qui les déterminent, cèdent à l'action des moyens dont la médecine dispose. Mais si l'on écarte ces conditions exceptionnelles, et qu'on consente à faire sa part à la maladie qui a sur nous tant de prise et peut nous priver de l'usage de toutes nos facultés et de la raison même, on verra que les données de la mémoire ne manquent jamais d'apporter avec elles les signes certains qui les distinguent des perceptions; et si parfois l'homme sain de corps et d'esprit cède au charme de ses souvenirs, et s'abandonne aux émotions qui l'agitent, au point d'oublier le présent pour ne voir que le passé, la moindre lueur de réflexion suffit pour le rendre à la réalité et à lui-même : d'ordinaire, en effet, l'hallucination n'a pas le temps de se produire ou d'être remarquée, si elle s'est produite; tant est prompt et sûr le jugement qui la démêle et la dissipe !

La certitude de la mémoire égale donc celle des autres facultés. Toutes les fois, en effet, qu'en pleine veille et en dehors de toute circonstance pathologique, son témoignage nous semble complet et clair, quand surtout les faits qu'elle nous atteste se relient à d'autres faits dont la série successive nous permet de constater exactement l'ordre chronologique, rien ne surpasse l'autorité avec laquelle ses affirmations s'imposent à

notre intelligence. Prenons encore un exemple dans lequel nous puissions observer de près l'effet irrésistible de ces affirmations.

Je suppose un événement dont tous les détails soient restés profondément gravés dans mon esprit. C'est, par exemple, un combat dont j'ai été témoin dans mon enfance. Il me suffira d'y penser par hasard, pour me représenter immédiatement les deux partis qui étaient en présence : ils s'observent d'abord, puis se provoquent et s'attaquent ; je crois entendre leurs cris de menace et de fureur ; je vois des hommes lutter corps à corps ; déjà plusieurs, blessés mortellement, gisent à terre ; et ceux que la fortune favorise, puisant un nouveau courage dans l'espoir de vaincre, redoublent d'efforts, accablent ceux qui résistent encore, et voient bientôt fuir leurs ennemis.

Ma pensée semble d'abord céder à ces conceptions, qui l'occupent fortement ; mais comme je me possède et commande à mes sens, elles sont trop faibles pour faire taire les impressions des objets qui m'entourent, et ce sont ces dernières seules que je juge réelles.

Est-ce à dire que ces conceptions dont l'objet est absent puissent me paraître elles-mêmes vides et chimériques ? Et m'est-il possible de croire que j'arrange à ma fantaisie l'ensemble et les détails du

combat dont je parle? Évidemment non; car les divers incidents qui s'y rattachent se suivent et s'enchaînent dans mon esprit suivant un ordre dont je ne dispose pas arbitrairement; et, s'il dépend de moi d'éloigner ou de provoquer de tels souvenirs, je ne suis pas libre, quand je m'y arrête, de transporter ailleurs le théâtre de l'action, de lui assigner une autre heure du jour, d'en abréger ou prolonger la durée, de changer les personnages ou les rôles. Je puis bien supposer un événement du même genre, en laissant au caprice de mon imagination le soin d'en combiner les circonstances; mais cet autre événement, inventé à plaisir, ne saurait se confondre, à mes yeux, avec celui que je retrouve dans ma mémoire; et si quelqu'un venait me raconter ce dernier, je ferais exactement et sur-le-champ, dans son récit, le départ du vrai et du faux; je reconnaîtrais tous les faits qui seraient fidèlement présentés, et pour ceux qui seraient altérés, je jugerais, sans hésiter, que tel détail est omis et tel autre ajouté.

C'est qu'en effet le témoignage de la mémoire n'est ni moins certain, ni moins entraînant et persuasif que celui des sens. Je ne doute pas plus de la vérité des faits distinctement évoqués dans mes souvenirs, que de la réalité des impressions communiquées à toute heure

à mes organes. Je ne me sens pas moins mêlé, en qualité de spectateur, aux diverses péripéties du drame dont mon jeune âge fut le témoin, que présent, par mes sensations actuelles, aux divers objets qui m'environnent. C'est effectivement le même moi qui assiste aux deux scènes et semble se partager entre ces deux ordres de coexistants : d'un côté, je me vois enfant, courant vers la place publique où m'attirent le tumulte et les cris ; de l'autre, me voici paisiblement assis dans ma chambre, seul au milieu de mes livres, à côté de mon feu qui pétille. Or, ces deux actions que je m'attribue également, ces deux états distincts, qu'il m'est d'ailleurs possible d'unir dans une commune aperception, je ne puis les comparer l'un à l'autre, sans juger que les manières d'être qu'ils constituent ne sont pas réellement simultanées. Pour peu que j'y songe même, je trouve que ces manières d'être sont séparées entre elles par un grand nombre d'autres : non-seulement je me vois d'abord enfant, et plus tard homme mûr ; mais entre mon enfance et mon âge d'homme s'intercalent bien des événements qui ont tous une place fixe dans l'histoire de mes souvenirs et se succèdent pour moi dans un ordre déterminé. Ma pensée suit invariablement cet ordre, et il lui est presque aussi difficile de l'intervertir, que de changer

à son gré le mouvement de l'aiguille qui fait, sous mes yeux, le tour du cadran. Il lui faut, pour aller d'un point à l'autre, parcourir, au moins à grands traits, les points intermédiaires, comme il lui faut, pour se porter d'un lieu à un autre lieu, franchir les espaces interposés; et cette succession constante et régulière de mes idées ne me laisse pas douter de la réelle succession de leurs objets.

Mais si on doit pleinement se fier au témoignage de la mémoire, quand ce témoignage est constant, il serait peu sage d'ailleurs de croire à son infaillibilité. Nos facultés sont faites pour le vrai, sans doute, et toutes nous y mènent sûrement, quand nous les dirigeons comme il convient et les consultons à propos; mais toutes nous égarent aussi, quand l'usage que nous en faisons cesse d'être légitime. Quelle que soit la certitude des règles du raisonnement, il n'est pas rare que nous tombions dans des paralogismes, parce que nous les appliquons mal. Les sens, à leur tour, sont pour nous l'occasion de mille méprises, et la conscience elle-même a souvent déçu ceux qui n'ont pas su l'interroger. Comment la mémoire aurait-elle le privilége de rester affranchie des erreurs auxquelles notre faible nature est toujours exposée? Quand nous faisons appel à nos souvenirs, sommes-nous néces-

sairement à l'abri des passions qui nous aveuglent d'ordinaire, des préventions et des préjugés qui peuvent fausser le coup d'œil le plus pénétrant, ou de l'impatience qui précipite nos jugements et nous fait affirmer avant tout examen? Non, sans doute, et quand nous disons que nous nous souvenons, sans nous souvenir en effet, nous nous trompons, parce que nous sommes hommes.

Il en est d'ailleurs des illusions de la mémoire comme de celles des sens. Les sensations proprement dites ne sont jamais fausses, puisqu'elles sont nécessairement telles qu'on les éprouve : ce qui est faux, ce sont les inductions peu légitimes que nous en tirons souvent, et qu'il dépend de nous de rejeter. De même les données propres à la mémoire sont toujours vraies; la liaison de plusieurs idées qui se suscitent mutuellement ne peut manquer d'être réelle, car apparaître, pour elle, c'est être. Mais quand l'esprit s'empare de cette liaison et lui donne une portée qu'elle n'a pas; quand il laisse les caprices de l'imagination l'embellir et l'étendre; quand, par exemple, il la rapporte à la veille plutôt qu'au sommeil, ou quand il lui fixe arbitrairement tel lieu ou telle date, l'erreur commence et peut aller loin; mais à qui est-elle imputable? Ce n'est pas à la mémoire, mais à l'entendement. La mémoire,

en effet, fournit à l'entendement la matière et le prétexte d'un jugement ; mais c'est l'entendement qui se trompe, car l'entendement seul prononce et juge. Aussi dépend-il surtout de nous de rester exempts d'erreur, et la mémoire, la conscience, les sens, la raison ne nous tromperaient jamais, si nous savions nous conformer à la vraie règle de bien juger, qui est de ne juger que quand on voit clair. « C'est une partie de bien juger, nous dit Bossuet, que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge[1]. »

[1] Traité de la conn. de Dieu, c. 1, § 16.



CHAPITRE IV

EXAMEN DES DIFFÉRENTS PRINCIPES DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

Si l'analyse à laquelle je viens de soumettre les faits de mémoire est complète et rigoureuse, l'association des idées est le seul principe sur lequel ces faits reposent. Il suffit, en effet, que nos idées s'enchaînent plus ou moins fortement, pour que la valeur de la reproduction varie, comme on vient de le voir, suivant la nature des liens qui les unissent. Quand l'ésprit ne retrouve que des fragments d'idées et des débris dont il s'empare pour former un tout nouveau, on imagine simplement; quand les idées se représentent elles-mêmes, mais trop isolées et trop faiblement unies pour être reconnues, on a des réminiscences; et on se souvient quand les idées qui reviennent se suscitent mutuellement, se font reconnaître et amènent à leur suite d'autres idées, telles que celles de temps et de lieu,

qui les fixent et les précisent. C'est seulement ainsi que nous pouvons faire revivre, aussi souvent qu'il nous plaît, l'image du passé : l'ordre et l'enchaînement de nos souvenirs représentant pour nous la suite des événements accomplis, notre pensée assiste pour ainsi dire à la succession de ces événements, établit entre eux divers rapports de coexistence, mesure et compare leur durée, et détermine exactement la place que chacun d'eux occupe sur l'immense échelle des temps. C'est ainsi, enfin, qu'en recueillant et concentrant sous notre regard les divers moments de notre existence, nous pouvons prendre possession de nous-mêmes et devenir conscients de notre identité.

Mais cette loi de l'association, à laquelle se ramènent les faits les plus importants de la vie spirituelle, peut-elle être à son tour simplifiée et réduite à certains principes généraux? On l'a souvent pensé. Aristote, Zénon, Épicure, chez les anciens, avaient déjà sur ce point entrevu les germes des théories que les modernes ont reprises et développées. Hobbes est cependant le premier qui ait attaché de l'importance à cette recherche. Hume, exagérant encore cette importance, crut pouvoir ramener le système entier de nos connaissances à trois principes d'association : le rapport de ressemblance, celui de cause et d'effet, celui de contiguïté dans

l'espace et le temps. Mais Th. Reid n'eut pas de peine à montrer, après d'autres écrivains anglais, Kaimes, Gérard et Campbell, combien l'énumération de Hume était incomplète et obscure. Dugald-Stewart, à son tour, admit entre nos idées deux espèces de relations : celles qui s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit, et celles qui exigent, pour être aperçues, un effort d'attention. Il citait, comme exemples des premières, les relations de ressemblance et d'analogie, de contraste soit dans les choses, soit dans les mots qui les expriment, et de voisinage de temps et de lieu ; et, comme exemples des secondes, les relations de cause et d'effet, de moyen et de fin, de prémisses et de conclusion. On distingue généralement encore, en se plaçant à ce point de vue, les associations artificielles qui s'appuient sur des rapports contingents et arbitraires, et les associations naturelles qui ont leur fondement dans des rapports nécessaires. Plus récemment enfin, MM. Mill, Spencer et Bain ont essayé d'expliquer les diverses opérations de l'entendement en se fondant sur la seule relation de ressemblance.

Y a-t-il entre nos idées, comme entre les molécules des corps, quelque secrète vertu d'affinité qui puisse nous aider à comprendre leur mutuelle attraction? Et faut-il, en effet, chercher la cause des associations

dans la considération des objets mêmes et dans la nature des rapports qu'ils soutiennent?

Pour moi, je ne vois aucun objet qui puisse suffire par lui-même à nous donner l'idée d'un autre objet, si l'esprit n'a préalablement confondu ces deux objets dans une aperception commune. Ainsi la maison que j'habite est contiguë à celle qui l'avoisine : est-ce assez pour que la première me fasse songer à la seconde? Sans doute, si vous supposez que je connaisse le rapport de juxtaposition qui existe entre elles, car je n'ai pu saisir ce rapport sans comparer ces deux termes et les considérer à la fois. Mais, quoique réel, ce rapport, si je l'ignorais, serait pour moi comme s'il n'était pas, et ne pourrait servir de lien entre mes pensées. De même, deux événements peuvent être contemporains ; mais l'un ne me rappellera l'autre qu'autant que j'aurai remarqué leur simultanéité, ce qui m'aura permis de les associer en les rapprochant. La plupart des mots, enfin, n'ont avec les choses qu'ils expriment qu'un simple rapport de convention. Quelle relation peut-il y avoir entre le mot *voiture* et l'écrivain de ce nom? Aucune évidemment, mais il plut un jour à un Français d'unir ces deux idées: je l'ai su, et quand j'entends prononcer ce nom, je pense à l'homme qui l'a porté.

Mais, outre ces rapports accidentels et arbitraires, qu'il nous faut concevoir pour qu'ils deviennent réels, n'y a-t-il pas, dira-t-on, entre un grand nombre d'idées certaines relations plus intimes, qui, tenant à des propriétés essentielles à leurs objets, sont évidentes et nécessaires, et n'ont besoin que d'exister pour être perçues? N'est-on pas conduit naturellement de l'idée de père à celle de fils? Le frère ne fait-il pas toujours penser au frère, l'ami à l'ami? Est-il possible de concevoir l'erreur sans la vérité, le mal sans le bien, le laid sans le beau, et, de même, les ténèbres sans la lumière et le néant sans l'existence? Grandeur et petitesse, bassesse et élévation, force et faiblesse, vitesse et lenteur, peut-on prononcer ou comprendre un de ces mots, sans qu'il appelle aussitôt et suggère immédiatement le mot qui lui correspond?

Je conviens, avec Locke, que ces idées et toutes celles du même genre sont corrélatives et inévitablement associées ; mais j'ajoute, avec lui, qu'elles sont l'œuvre de l'esprit, qui, en allant de l'une à l'autre, reproduit simplement une combinaison qu'il avait déjà formée. Il nous suffit, en effet, de rapprocher mentalement deux êtres réels ou possibles, et de les envisager sous le même rapport, pour que cette compa-

raison fasse naître en nous la perception d'une qualité qui leur est commune. Ainsi, quand je considère un homme comme auteur de la vie d'un autre homme, l'idée à laquelle je m'attache s'applique et s'étend à la fois à deux objets : les mots père et fils, qui me servent à désigner chacun d'eux, ne diffèrent pas essentiellement l'un de l'autre; que ma pensée descende du père au fils, ou qu'elle remonte du fils au père, il lui faut également toucher ces deux termes, ou se condamner à rester incomplète et stérile. Essayez pareillement de définir le faux, le mal, le laid : vous trouverez sous chacune de ces idées la présence d'une autre idée qui la soutient et l'explique. L'esprit ayant une fois opposé le faux au vrai, le mal au bien, la laideur à la beauté, et le néant ne se comprenant d'ailleurs que par l'être, l'affirmation de chacun de ces termes enveloppe nécessairement la négation de l'autre, et de cette façon les contraires se supposent et les contrastes s'attirent.

Qu'entend-on, de même, par les mots *grand*, *fort*, *haut*, *rapide* ? Les qualités que ces mots expriment n'ayant rien d'absolu, les êtres à qui on les attribue ne les possèdent que relativement à d'autres êtres qu'on leur oppose implicitement : c'est ainsi que le même objet nous paraît à la fois petit et grand, faible

et fort, bas et haut, lent et rapide, suivant qu'on le compare à tel ou tel autre objet.

On voit maintenant pourquoi les associations qui reposent sur des relations de ce genre sont si faciles, si constantes et si sûres : chacune d'elles renferme deux idées distinctes ; mais ces deux idées, ne pouvant s'isoler sans s'altérer et s'évanouir, se complètent et se provoquent réciproquement, en vertu d'une liaison primitive.

Ce que je viens de remarquer à propos des idées relatives s'applique également à d'autres idées. Il n'est pas rare, en effet, que nous croyons aller du connu à l'inconnu, quand nous ne faisons que développer la compréhension d'une pensée devenue confuse et mettre en lumière quelqu'un des termes qu'elle contient. Les notions que nous nous formons des objets réels ou imaginaires se composent primitivement d'un certain nombre d'idées simples, que nous avons associées une fois ou l'autre et réunies sous un terme unique. Ce terme nous sert d'abord à envisager ces idées comme un seul tout, et devient bientôt pour nous comme une réalité concrète en qui l'abstraction nous fait démêler divers aspects : à mesure que nous le décomposons, il nous rend plus ou moins ce que nous lui avons confié. Ainsi, pour prendre un exemple

de Locke, le mot *or* nous fait penser à un métal jaune, ductile, malléable et dur ; il nous représente également une valeur monétaire, le bien-être et les plaisirs que son échange procure, etc., et peut enfin nous rappeler tout ce que nous avons fait entrer dans la notion complexe qu'il exprime : il suffit que l'analyse soit complète, et ressaisisse l'ensemble des éléments accumulés par la synthèse.

C'est à l'aide d'un procédé semblable qu'il nous est donné de parcourir la chaîne entière des conséquences qui se rattachent à un principe. On entend, en effet, par principe, une vérité qui sert de point de départ et conduit, en se transformant diversement, à plusieurs autres vérités qui dépendent de la première et s'y trouvent implicitement renfermées. Ainsi, démontrer les propriétés du triangle, du cercle, du carré, c'est simplement analyser les définitions de ces figures, examiner la nature des lignes et des angles compris dans ces définitions, et les traduire successivement sous différents symboles. L'intelligence humaine, quand elle déduit, n'ajoute donc rien aux données qu'elle-même a posées et semble développer seulement une association primitive.

Remarquons toutefois qu'en s'attachant à un principe, pour essayer d'en saisir les conséquences, notre

esprit s'engage à ne chercher dans ce principe que ce qu'il contient nécessairement : il change de point de vue, mais c'est toujours le même objet qu'il considère, et sous la variété des signes qui l'expriment, une seule vérité l'occupe : de là vient qu'il s'avance pas à pas à la clarté de l'idée qu'il décompose, et n'obéit qu'à l'évidence qui le guide. Tout autre est la marche que suivent nos pensées, quand elles sont affranchies de cette règle et que les seuls caprices de l'association les inspirent : au lieu de rechercher péniblement et de démêler un à un les éléments confondus dans un jugement synthétique, nous courons d'objet en objet et rencontrons des idées toujours nouvelles qu'aucun lien naturel ne semble unir aux idées qui les amènent. Comment confondre d'ailleurs la nécessité intellectuelle, qui vient de l'évidence, avec celle qu'une simple association fait naître ? D'un côté, c'est une lumière qui brille, et l'entendement, qu'elle éclaire, ne peut s'y soustraire qu'en méconnaissant les lois les plus impérieuses de sa nature. De l'autre, c'est un mouvement non moins irrésistible, mais aveugle, une inclination aussi spontanée, mais à qui manque ce caractère de force logique. En ressaisissant au hasard le fil de nos anciennes idées, nous cédons encore à la pente qui nous entraîne, mais nous sentons que nous ne cédons pas à l'empire de la vérité.

Les différents rapports qui viennent d'être signalés entre nos idées ont pour caractère commun d'être le résultat d'une liaison fortuite ou d'une convention, et sont simplement le produit de l'esprit humain, qui, en les retrouvant, peut reconnaître son ouvrage. Mais il y a certains rapports qui, se présentant d'eux-mêmes sans qu'on les ait établis et sans qu'on les cherche, s'imposent à l'intelligence, qui subit leur influence sans pouvoir s'y soustraire : telles sont les conceptions nécessaires qu'on appelle ordinairement principes de la raison.

Les êtres réels, considérés en eux-mêmes, nous semblent tous finis, dépendants et variables; mais à l'occasion d'un objet que nous jugeons fini, nous concevons nécessairement l'infini; et, de même, ce qui est imparfait nous fait penser au parfait, ce qui est dépendant à l'absolu, ce qui est variable à l'être en soi. Quand, par exemple, un champ s'offre à ma vue, il m'apparaît avec les limites qui le déterminent; mais si, dans ce champ, je m'arrête exclusivement à sa propriété d'être étendu, cette étendue abstraite, que je puis multiplier toujours par elle-même, puisqu'elle est homogène et continue, et dont j'efface ainsi les bornes, c'est pour moi l'idée d'étendue, l'étendue infinie, l'espace. C'est ainsi qu'à propos d'un être qui

dure, je conçois la durée sans limites, et généralement l'infini, à propos de toute quantité. Si je viens de même à penser à une action que je trouve bonne, juste, belle, il me suffira d'abstraire ces qualités, qui ne peuvent se réaliser qu'imparfaitement dans cette action particulière, pour concevoir la bonté, la justice et la beauté parfaites. C'est encore ainsi que le spectacle d'une existence fugitive et mobile me suggère la conception d'une cause substantielle et absolue : j'ai beau chercher la raison d'un phénomnène dans l'état qui l'a précédé, et remontant de forme en forme parcourir la série indéfinie de ses transformations successives à travers le temps et l'espace : je ne puis comprendre le changement, qu'autant que je conçois sous la réalité qui devient le principe du devenir lui-même, sous le mode la substance, et la puissance sous l'acte.

On voit comment, franchissant le cercle étroit où l'observation l'enferme, l'esprit humain s'élève naturellement et sans effort des données expérimentales aux plus hautes conceptions de la raison : s'il emprunte aux sens ou à la conscience la connaissance des choses contingentes, relatives, imparfaites et finies, c'est par un mouvement spontané, propre à sa nature, qu'il s'élance vers les régions sublimes où se cache l'Être nécessaire, absolu, parfait et infini, et l'empirisme,

qui essaye d'arrêter son vol en l'enchaînant à la terre, le mutile et le dégrade.

Toutefois, est-il possible de confondre les rapports essentiels et nécessaires, tels que la raison les affirme, avec ceux qui doivent leur origine au principe de l'association ? Quand deux idées, primitivement associées, se provoquent mutuellement, elles reparaissent l'une et l'autre, et nous connaissons deux objets à la fois. Si j'entends prononcer le mot *soleil*, l'image du soleil s'offre aussitôt à moi, et je revois cet astre tel que je l'ai déjà vu. En est-il de même quand je me sens emporté du relatif vers l'absolu, du mode vers la substance, du fini vers l'infini ? J'ai bien, dans ce cas encore, l'idée claire et précise de l'effet, du mode, de la quantité concrète que je perçois ou imagine ; mais ai-je aussi l'idée de l'absolu, de la substance, de l'infini ? Nullement. La substance elle-même m'échappe et ne se révèle à moi que par ses modes ; l'absolu que j'imagine n'est pas absolu ; l'infini que je me représente n'est pas infini, et le parfait cesse d'être parfait dès que je le réalise. Objets indéterminés, inconsistants et sans formes, ce sont moins des objets qu'un but pour ma pensée, qui tend sans cesse vers eux, sans pouvoir les atteindre. Je ne les connais donc pas, et dire que je les conçois, c'est simplement dire que je

sais qu'ils existent, et je le sais en effet, puisque ce que je connais les suppose.

De telles conceptions ne sauraient être de vraies associations, et diffèrent en tout point de celles que chacun de nous forme à toute heure ; mais elles peuvent avoir sur ces dernières une influence qu'il n'est pas permis de méconnaître ou de négliger, car cette influence explique en partie la direction salutaire que nos facultés reçoivent de l'éducation et de l'étude. L'homme, livré ordinairement à l'empire de ses sens et tout entier à la réalité présente, s'abandonne trop souvent aux diverses sensations qui se succèdent en lui sans choix ni règle, et n'établit entre ses perceptions aucune autre liaison que celle que le hasard leur impose : ainsi fortuitement associées, les idées se reproduisent plus ou moins suivant l'ordre qui les a vues naître ; mais les rapports les plus frivoles ayant suffi à les unir, elles semblent reparaître à l'aventure, confusément et sans suite : de là l'incohérence de la plupart des souvenirs, les caprices de l'imagination, la bizarrerie des goûts, l'inconsistance et la légèreté des esprits et des caractères.

S'il ne nous est pas possible de retrouver dans la reproduction spontanée de nos pensées un ordre et un enchaînement que nous n'avons pas mis dans leur acqui-

sition première, il en est autrement dès qu'un des grands principes de la raison domine notre intelligence et préside à son développement. Ainsi, nous disions que c'est une loi de notre constitution intellectuelle, de ne pouvoir nous arrêter dans la catégorie du relatif et de rechercher toujours l'absolu sous le conditionnel : en s'y soumettant, l'esprit découvre ce qu'il y a de constant et de régulier dans les phénomènes, et devient, suivant le mot de Bacon, l'interprète et le maître de la nature. Quand je vois, par exemple, un fait se produire, je puis observer qu'il n'a pas en lui-même la raison suffisante de son existence, puisqu'il commence à être. Je crois donc qu'il a une cause autre que lui-même. Cette cause me fuit, il est vrai ; et je la chercherais en vain au sein des circonstances diverses qui accompagnent ou précèdent le fait observé : ces circonstances elles-mêmes sont autant de faits, et, comme telles, supposent également des causes. Mais si, parmi ces circonstances, dont la plupart sont passagères et accidentelles, j'en remarque une seule qui soit invariable et fixe, et semble inséparablement liée au phénomène qui m'occupe, j'induis de cette coïncidence, trop régulière pour être fortuite, que deux effets si constamment unis ont deux causes également unies, ou même une seule cause ; et désormais, grâce à l'in-

tervention de cette idée de la raison, l'un de ces faits suffira pour me révéler la présence de l'autre[1]. C'est donc en aspirant à la connaissance spéculative des causes, qui semblent reculer devant lui à mesure qu'il s'en approche, que l'homme détermine les lois de la nature et fait ensuite d'utiles applications de ces lois aux arts et à l'industrie.

Si les sciences physiques reposent ainsi sur un principe de la raison, les sciences exactes, qui ont pour objet la grandeur, ont aussi pour fondement une autre loi de notre constitution : la pensée ne pouvant pas plus s'arrêter dans la catégorie de la quantité que dans celle du relatif, le fini nous semble toujours susceptible d'être multiplié ou divisé par lui-même, sans que les nombres que nous accumulons puissent jamais épuiser et représenter l'infini, ce qui ouvre le champ le plus vaste aux calculs des mathématiciens. Il n'en est pas autrement des sciences qui ont pour domaine la catégorie de la qualité. La morale, par exemple, n'est digne de ce nom, qu'autant que la raison conçoit pour l'homme un type de perfection conforme à sa nature et destiné à servir de règle à ses actions : ce type change

[1] Maurial ; Le scepticisme combattu dans ses principes, 2e partie.

d'ailleurs et varie suivant les temps, les pays et les personnes; à mesure que les facultés humaines se développent, que l'intelligence grandit, que la volonté s'affranchit et se rectifie, l'idéal, à son tour, s'épure et s'élève, et la réalité peut espérer devenir de plus en plus parfaite, en restant toujours au-dessous de son modèle.

Les sciences peuvent donc être considérées, à ce point de vue, comme autant de méthodes intellectuelles. Chacune d'elles, en effet, emprunte à l'observation sa matière et à la raison sa forme et son principe, principe qui relie toutes les parties entre elles et les ramène à l'unité. Cette unité, à son tour, tient ces parties étroitement enchaînées, en conserve fidèlement la suite, et sert à les reproduire : c'est grâce à ce fil conducteur que la pensée du savant peut retrouver, à à toute heure, dans un ordre donné, toute une immense série de vérités qui, sans ce lien commun, surchargeraient sa mémoire d'un poids inutile. Une science est donc, avant tout, une excellente mnémotechnie; et si elle est bien faite, quel que soit d'ailleurs son objet, elle est pour l'esprit comme une précieuse gymnastique, qui lui inspire le goût de la réflexion, de la clarté, de la justesse, de la profondeur, en lui faisant rejeter les liaisons arbitraires, pour s'attacher exclusivement à celles qui ont leur fondement dans la nature et la raison.

L'habitude des liaisons fortuites dénote, au contraire, un esprit superficiel, faux et déréglé. « Lorsque l'on remarque et recherche de préférence, dit un auteur contemporain, les rapports frivoles et accidentels, on ne s'en tient pas longtemps à n'en faire que le principe du lien qui doit unir les idées et en faciliter le rappel; mais on finit par les prendre pour des liaisons constantes et tenant à la nature même des choses; on leur donne force logique, et, par exemple, on finit par voir causalité où il n'y a que contiguïté de temps ou de lieu, opposition et ressemblance réelles où il n'y a qu'opposition et ressemblance de mots[1]. »

Mais, quels que soient l'intérêt qui s'attache à ces observations et l'utilité morale qui en découle, il est aisé de voir que deux idées ne peuvent se provoquer mutuellement qu'après avoir été préalablement unies. Peu importe, en effet, pour l'association elle-même, que les rapports qui servent à rapprocher ces idées soient vrais ou imaginaires, arbitraires ou essentiels, nécessaires ou contingents : les relations les moins naturelles n'ont besoin que d'être perçues pour devenir réelles, et les plus profondes n'existent pour l'esprit qu'autant qu'elles sont connues.

[1] Duval-Jouve; Traité de Log., 1re part., c. VII.

Quant à la doctrine des philosophes contemporains, MM. Mill, Spencer et Bain, qui croient pouvoir ramener tous les rapports entre nos idées au seul rapport de ressemblance et tout expliquer par lui, cette prétention, si je la comprends bien, repose sur une équivoque. Une idée qui se reproduit doit être toujours plus ou moins semblable à l'ancienne idée qu'elle renouvelle, et c'est à ce titre que ces deux idées, qui ne sont pas identiques, sont la même idée. Cette ressemblance d'ailleurs pourra seule nous permettre de comprendre la possibilité de la mémoire ; nous verrons, en effet, qu'un souvenir n'est jamais qu'une opération de l'esprit devenue familière en se répétant, et qui s'achève d'elle-même, dès que le hasard la recommence. La ressemblance ainsi définie est essentielle à l'exercice de la mémoire et lui sert toujours de fondement ; mais elle n'existe qu'entre les deux formes d'une même pensée, dont l'une est comme la copie de l'autre, et qui diffèrent seulement en ce que la dernière est actuelle et la première passée.

Mais quand, pour la première fois, l'esprit considère en même temps plusieurs idées, est-il nécessaire que ces idées soient semblables entre elles, pour qu'elles puissent s'associer et, dans la suite, se provoquer mutuellement? On ne peut, il est vrai, mettre

en présence diverses idées, sans que ces idées se rapprochent sous certains rapports ; mais n'est-ce pas souvent l'esprit qui établit lui-même ces rapports étrangers à la nature des choses, et ne lui suffit-il pas, pour marquer d'un caractère commun les pensées les plus contraires, de les réunir toutes dans un seul acte d'aperception ? N'est-ce pas là ce qu'il fait, quand il imagine arbitrairement des rapprochements chronologiques, ou associe aux divers modes de la pensée les signes divers du langage ou de l'écriture ? Et n'est-il pas ainsi la seule cause des ressemblances qui servent à la combinaison de ses idées et président plus tard à leur rappel ?

Concluons donc, encore une fois, qu'il n'y a, dans les idées elles-mêmes, rien qui ressemble à ces affinités électives qu'on suppose dans les corps. Ce n'est donc pas dans la nature de ces idées, non plus que dans celle de leurs objets, mais bien dans la nature de l'esprit qui les conçoit, qu'il faut chercher la cause des associations. Le principe qui donne l'être aux idées, est sans doute aussi le seul qui puisse expliquer les liens qui les unissent. Essayons enfin de découvrir le secret de ces liens, en remontant à la loi suivant laquelle se développe l'activité de ce principe.

CHAPITRE V

RÉDUCTION DES DIVERS PRINCIPES DE L'ASSOCIATION DES IDÉES AU SEUL PRINCIPE DE L'HABITUDE.

Où trouverai-je enfin la cause réelle de mes souvenirs? Cette cause est-elle l'esprit humain? Mais l'esprit humain est-il lui-même le principe de ses modes? Si ce qu'on appelle de ce nom n'est que l'ensemble des faits spirituels que la conscience m'atteste et dont elle ramène la diversité à l'indivisible unité d'un sujet identique, ces faits n'ont pas dans l'esprit humain leur raison dernière. La plupart d'entre eux s'imposant à lui, sans qu'il puisse leur donner ni leur ravir l'existence, le moi, qui les subit sans les déterminer, ne les explique pas. Quand j'éprouve du plaisir ou de la douleur, je ne puis rien ajouter à l'un ni rien retrancher à l'autre ; autrement mes joies ne passeraient pas si vite, et je ne me laisserais pas en proie à la souffrance, à la crainte, aux déceptions, aux

vains désirs qui se disputent ma triste existence. De même, que je perçoive ou que je raisonne, que j'affirme ou que je doute, est-ce moi qui fais naître la pensée qui m'occupe, et la chasse quand il me plaît? Que dis-je? suis-je maître absolu de vouloir? Pour vouloir, ne faut-il pas avoir délibéré, et pour délibérer, être en présence de plusieurs motifs? Et ces motifs, ai-je pu me les suggérer à moi-même? Quelle est donc la source où plonge la profondeur de mon être et sans cesse s'alimente le cours de ma vie?

Cette source, c'est le puits mystérieux de l'abîme. Les sentiments, les idées, les désirs en jaillissent sourdement à toute heure; ce qu'ils étaient avant d'apparaître au sein de la conscience et de devenir mes désirs, mes idées et mes sentiments, en s'illuminant à son flambeau, je l'ignore; mais je vois bien que mon être n'est pas tout l'être, puisque ce que je connais de moi-même a sa raison dans ce que je ne connais pas, et que l'invisible seul peut expliquer le visible.

Cette puissance qui se cache dans le fond obscur de l'être vivant et sensible, et nous dérobe le secret de sa nature, est-elle unique ou multiple? la même pour la matière inorganique et les êtres organisés? principe à la fois des mouvements des corps et des modifications de l'âme? ensemble de forces individuelles,

ou cause première et raison dernière de l'univers? Questions graves entre toutes, mais que la métaphysique se réserve, et dont la solution importe peu à notre modeste objet.

Ce qui semble certain, c'est que, le moi ne pouvant se suffire à lui-même, en dehors et au-dessous de la volonté et de la conscience, une activité secrète se développe, et par ses manifestations multiples et successives fournit à la vie spirituelle sa matière et sa trame. Mais si cette virtualité féconde, que l'intuition ne peut saisir, mais que la raison conçoit et suppose, est ainsi la source unique de nos premières pensées, pourquoi ne serait-elle pas également celle de nos souvenirs? Puisque les souvenirs ne sont que d'anciennes idées reproduites, ils ne sauraient avoir une autre origine que l'origine de ces dernières; et qu'il perçoive ce qu'il ne connaît pas, ou qu'il se rappelle ce qu'il a déjà perçu, c'est évidemment au même principe que l'esprit emprunte les éléments de sa connaissance.

Est-ce à dire qu'il soit permis de nier la légitimité de la distinction qui reconnaît diverses facultés dans l'âme humaine? Et pourra-t-on confondre la mémoire, qui conserve et renouvelle nos idées, avec l'expérience et la raison, qui les donnent? Nullement : quoique

identique et un, le principe originel d'où les divers modes de la pensée dérivent, doit agir diversement, suivant que ses modes sont acquis ou primitifs, et partant c'est en lui seul qu'il faut chercher la raison de la différence essentielle qu'on s'accorde à reconnaître entre les perceptions et les souvenirs.

Il y a déjà, dans tout être organisé, quelque chose qui échappe à nos prises : c'est la cause industrieuse qui choisit, dispose, combine les éléments hétérogènes nécessaires à la conservation d'un tel être, et qui, les faisant unanimement concourir à un seul but, les maintient quelque temps asservis aux lois de la même forme, pour les rendre ensuite à la matière inorganique. S'il ne nous est pas permis de pénétrer jusqu'à la nature de cette cause, dont l'existence est hors de doute, nous pouvons du moins conjecturer quelques-unes de ses transformations, et juger de la diversité de ses manières d'être par la diversité de ses effets. C'est ainsi que nous savons que le changement modifie diversement les dispositions primitives de l'être vivant, et les altère plus gravement, s'il se prolonge ou se répète. De là cette loi constante et générale : les modifications qu'éprouve un principe d'organisation tendent de plus en plus à s'effacer ou à se reproduire, suivant que ces modifications lui viennent d'une cause

étrangère ou de lui-même. Cette loi ne me semble elle-même que la conséquence et la suite immédiate d'une loi plus haute, applicable à toute existence : tout être, en effet, a pour caractère essentiel et fondamental de tendre à persister dans son être ; et comme le changement qu'un être organisé reçoit d'un autre que lui est évidemment contraire à sa nature, tandis que le changement qu'il se donne lui est propre, on comprend, d'un côté sa résistance, et de l'autre sa spontanéité.

L'effet ordinaire de la continuité ou de la répétition du changement prend le nom d'habitude. L'habitude naît donc peu à peu, se forme avec le temps aux dépens de la nature, et constitue, à son tour, un état durable et permanent ; c'est une disposition acquise se substituant à la disposition primitive, et, comme l'a dit heureusement Aristote, une seconde nature.

L'habitude a des degrés, comme l'organisation elle-même. A mesure que les rappports d'existence se compliquent, et que le nombre et la perfection des organes s'augmentent avec l'hétérogénéité des éléments qui les constituent, la vie, de moins en moins diffuse, se concentre et se replie : elle se dérobe de plus en plus à la fatalité des lois mécaniques du mouvement, en variant ses métamorphoses, et voit croître en même temps son initiative et sa force d'inertie.

Mais si l'empire de l'habitude s'étend, si celui de la nécessité se resserre, à proportion qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, c'est dans l'homme qu'éclate pleinement la double influence de la seule durée du changement. En se manifestant au sein de la nature humaine, cette influence devient plus complète et plus générale : elle cesse, en effet, d'avoir le mouvement pour unique mesure, et règle le développement de l'esprit plus encore que celui du corps. Les organes de nos sens sont dès-lors trop grossiers pour saisir la plupart de ses effets, et l'observation la plus délicate de la conscience peut à peine les atteindre : ce n'est donc plus au dehors qu'il faut les chercher, mais au dedans de nous, où nous pouvons, grâce à la sûre lumière du sens intime, entrevoir la force et l'étendue des lois de l'habitude.

L'expérience nous montre que l'esprit humain doit surtout à lui-même ses perceptions claires et précises, et qu'il doit généralement à l'action des causes étrangères ses perceptions obscures et confuses. Les sensations qu'il éprouve à la suite des diverses impressions organiques, l'attirent et l'importunent, sans jamais l'éclairer; et comme il les subit passivement, elles deviennent moins vives par suite de leur seule durée, s'affaiblissent rapidement et finissent par s'évanouir

sans retour. Mais si, puisant en lui-même une secrète énergie qu'il oppose aux sensations aveugles qu'il n'a pas fait naître, l'esprit réagit fortement contre elles et les domine, il peut d'abord s'en distinguer; puis, démêlant en chacune d'elles des éléments divers, il les rapproche, les compare, les combine, et de cette manière abstrait, juge et raisonne, perçoit et connaît. Grâce à ses efforts, la lumière succède aux ténèbres, la précision des détails à la confusion de l'ensemble : il était simplement en proie à des émotions, il a maintenant des idées. Or, ces idées ont uniquement leur principe dans son activité, qui les détermine en s'exerçant, et cette activité elle-même ne peut se déployer sans se fortifier et s'assouplir : ses opérations, d'abord lentes et pénibles, deviennent promptes et faciles, et, l'effort qui les renouvelle diminuant à mesure qu'elles se répètent, elles peuvent bientôt se reproduire spontanément, et ce qui n'était qu'une perception sera désormais un souvenir.

S'il en est ainsi, la mémoire est simplement une des deux formes de l'habitude. Tout ce qui s'impose au principe pensant venant du dehors et trouvant un obstacle dans son inertie, l'inquiète et le trouble un moment, mais disparaît bientôt avec sa cause, sans laisser aucune trace de son passage. De telles

modifications ont beau se reproduire : trop affectives pour être distinctes, elles n'enfantent jamais que des habitudes passives, du sein desquelles le souvenir ne peut se faire jour. Mais quand le principe pensant s'exerce spontanément, outre qu'en développant ses mystérieuses énergies il s'éclaire et s'illumine, il ne peut d'ailleurs agir sans se modifier lui-même et contracter une secrète aptitude à agir encore : cette disposition nouvelle, qui a sa mesure, comme son origine, dans l'effort qui la provoque, prend le nom d'habitude active, et cette habitude active est la mémoire elle-même.

Interrogeons nos idées et sensations de toute sorte, et nous verrons ces principes trouver leur justification dans les faits.

Parmi nos sensations, il n'en est pas de plus obscures que celles qui ont leur source dans les vagues profondeurs de l'organisme. Le sentiment de bien-être qui accompagne le jeu facile et régulier des fonctions vitales, le malaise que l'interruption de ces fonctions amène, la faim, la soif, et les douleurs qui sont la suite d'une lésion organique, toutes ces affections obsèdent l'âme et l'aveuglent. Elles diffèrent entre elles, il est vrai ; mais comment marquer les nuances qui les distinguent ? Elles ont divers degrés d'intensité ; mais

comment déterminer ces degrés? Sourdes ou vives tour à tour, mais toujours confuses, elles défient toute analyse. Si elles se modifient, d'ailleurs, c'est pour ainsi dire d'elles-mêmes : elles s'épuisent et s'usent avec le temps, et deviennent enfin indifférentes ou légères. L'esprit les souffre et ne les fait pas, vu qu'elles ont leur cause occasionnelle dans certaines déterminations organiques indépendantes de la volonté ; aussi, impuissant à les provoquer ou à les retenir, c'est en vain qu'il chercherait à les associer à d'autres idées : celles-ci, en reparaissant, ne pourraient les faire renaître. Celui qu'une cruelle maladie a longtemps retenu sur un lit de douleur, revoit ce lit témoin de ses souffrances, sans être exposé à ressentir ces souffrances elles-mêmes. Si sa conception est naturellement vive, elle pourra remettre sous ses yeux les moindres circonstances relatives à ce passé qui n'est plus : ses amis empressés et tristes, ses membres contractés et raidis, sa voix paralysée, toutes ces images, renouvelées soudain, l'assiégeront encore ; mais, comme autant de signes impuissants et muets d'une douleur évanouie, elles le laisseront calme, froid, insensible, ou le porteront même à se réjouir secrètement à la douce pensée de la santé qu'il a recouvrée.

Au-dessus des sensations internes se placent les

sensations relatives aux cinq sens, et qu'on distingue à la diversité des organes qui leur servent d'instruments. Malgré leur confusion naturelle, l'esprit, en s'y appliquant, peut éclairer plus ou moins la plupart d'entre elles, et faciliter diversement leur rappel.

Les sensations de l'odorat et celles du goût sont encore indéterminées et vagues. Les odeurs sont ordinairement faibles et passagères. « Lorsqu'elles sont fortes, elles émoussent promptement la sensibilité de l'organe ; lorsqu'elles ont quelque constance, elles cessent bientôt d'être aperçues. Leur cause, qui nage dans l'air, s'applique aux extrémités nerveuses d'une manière fugitive et diffuse[1]. » Quant aux saveurs, elles sont souvent accompagnées d'un désir vif, qui les rend emportées et tumultueuses ; et rarement simples, d'ailleurs, elles se mêlent, se confondent et changent à tout instant. Le goût, en général, est avide, plus qu'éclairé et délicat, et précipite ou renouvelle ses sensations, au lieu de les étudier. Les impressions odorantes ou sapides ébranlent donc le système nerveux sans provoquer la réflexion, et nous affectent sans nous rendre attentifs. Le moi, comme dit Jouffroy, se resserre pour leur fermer passage, si elles

[1] Cabanis ; Rapp. du phys. et du mor.

sont pénibles, ou se dilate pour absorber leur action bienfaisante, mais ne fait pas effort pour les démêler et les définir, et s'en distingue à peine. Ainsi livré passivement à des modifications dont le siége est dans des organes sur lesquels il a peu de prise, il ne peut, dans la suite, renouveler des impressions qu'il n'a jamais produites, et déterminer les affections qui en sont la suite. Il ne saurait donc changer en souvenirs les sensations de ce genre, ni se faire des images distinctes d'une odeur ou d'une saveur quelconque, en l'absence de l'objet qui l'a primitivement causée.

Cependant l'odorat et le goût sont susceptibles d'acquérir, par la culture, un certain degré de mémoire. Outre l'affection de plaisir et de douleur que le temps émousse insensiblement, il y a, dans la plupart des sensations que ces sens nous procurent, un élément de connaissance que la continuité ne détruit pas, qu'elle développe au contraire, et qu'elle perfectionne. La conscience n'y saisit pas seulement des degrés d'intensité, elle y démêle et discerne des parties. L'attention s'empare de ces parties, les détache du fond obscur où elles se perdaient mêlées au sentiment, et, en les analysant, les transforme peu à peu en objets de perception. Quiconque néglige habituellement ce qu'il y a de purement passif et grossier

dans ces modifications sensibles, accroît promptement l'activité de ces deux sens, les rend délicats et subtils, et peut se faire même une certaine science des saveurs et des odeurs. Est-ce à dire qu'il dispose librement de ces sensations, comme chacun de nous dispose de ses souvenirs les plus familiers ? Non; car n'ayant jamais eu d'action directe sur son palais et ses narines, il ne peut déterminer à son gré les impressions qui sont la condition matérielle de ces sensations. Mais toutes les fois que ses organes seront ébranlés par la présence effective d'un parfum déjà connu, d'une liqueur ou d'un mets souvent dégustés, en retrouvant les éléments qu'il a déjà démêlés dans chaque sensation, il remarquera de nouveau ces éléments, et reconnaîtra telle odeur ou telle saveur à certains caractères propres qui lui permettront de lui assigner un nom particulier. Ainsi la simple vue d'une rose ne saurait exciter en moi la sensation d'odeur que cette fleur m'envoie quand je l'approche de mes narines; mais qu'une cause quelconque agisse sur mon organe comme son parfum le fait d'ordinaire, non-seulement je sentirai cette odeur de rose, mais je la distinguerai de toute autre, la reconnaîtrai clairement et pourrai lui donner le nom qui lui convient. Un palais exercé peut, de cette manière, conserver la mémoire nette et sûre d'un grand nombre de saveurs.

Le tact, qui dans la variété de ses modes réunit à la fois tous les degrés de la passion et tous ceux de l'action, est également soumis à la loi de réciprocité qui régit l'odorat et le goût, et vérifie l'exactitude de cette loi dans chacune de ses manifestations.

Et d'abord, tant que les organes du tact sont hors de la sphère du mouvement volontaire, la sensation y règne seule[1]. Ainsi, la chaleur et le froid tiennent à des impressions qu'il n'est pas en notre pouvoir de déterminer : ce ne sont aussi que de pures affections sur lesquelles l'intelligence n'a pas de prise, et qu'il est impossible de concevoir et de reproduire, en l'absence de l'objet qui les cause.

Au contraire, dès que les organes du tact obéissent librement à la volonté, c'est la perception qui domine. L'homme ne peut, il est vrai, se mouvoir sans rencontrer partout autour de lui des obstacles; ces obstacles amènent la résistance, qu'accompagne toujours un sentiment pénible de fatigue; mais ce sentiment, simplement affectif, s'affaiblit et s'éteint à mesure que l'effort se développe et diminue la résistance. L'effort, en effet, est essentiellement actif, et propre par cela même à donner au moi la conscience

[1] Voy. Ravaisson; De l'habitude.

la plus claire et la plus assurée de sa personnalité; car c'est surtout en s'opposant à ce qui l'arrête et le limite, que le moi se replie sur lui-même, se connaît et se distingue de ce qui n'est pas lui. L'effort a d'ailleurs, pour champ l'étendue, et pour mesure le mouvement. Or, c'est avec du mouvement et de l'étendue que l'esprit humain crée les sciences les plus parfaites : nul objet de connaissance n'est susceptible d'atteindre à ce degré de rigueur mathématique où tout se précise et se détermine. Aussi, rien de plus spontané que l'effort, rien de plus libre que le mouvement, rien de plus facile à imaginer et à reproduire. Et si on était moins distrait par les plaisirs ou les peines qui naissent au contact des corps ; si, au lieu de se laisser absorber par ces affections sensibles qui offusquent l'intelligence, on appliquait habituellement la flexibilité de ses doigts à démêler les diverses faces des objets résistants et à percevoir leurs contours, il n'est pas douteux qu'on ne pût donner au tact autant de mémoire et d'imagination qu'à la vue elle-même. C'est ce que pensait Cabanis. « Quelques amateurs de sculpture jugent mieux de la beauté des formes par la main que par l'œil. Le sculpteur Ganibasius, ayant perdu la vue, ne renonça point à son art : en touchant des statues ou des corps vivants, il

savait en saisir les formes, il les reproduisait fidèlement; et l'on voit tous les jours des aveugles qui se rappellent et se peignent vivement tous les objets, par des circonstances uniquement relatives aux impressions du tact[1].»

Mais c'est aux deux sens qui mettent particulièrement en jeu l'activité du principe pensant et le tiennent constamment en éveil, c'est à l'ouïe et à la vue que nous devons nos connaissances les plus étendues et nos souvenirs les plus durables. «L'ouïe, dit M. Ravaisson, n'est plus, comme le goût et l'odorat, l'instrument simple d'une réceptivité immédiate, elle implique déjà un mécanisme dans l'organe, un mouvement dans la fonction : dès-lors, le son n'est plus uniquement une sensation, mais un objet de perception distincte. L'oreille y compte, sans le savoir, des vibrations mesurables, figurables dans l'espace. Surtout la voix est comme un organe accessoire qui réfléchit l'ouïe et lui communique son mouvement et son activité. Le mouvement interne de l'organe propre de l'ouïe est moléculaire en quelque sorte, et à peine perceptible : le mouvement plus prononcé de l'organe vocal achève de changer le son d'une sensation inex-

[1] Rapp., du phys, et du mor., 3e mém. § 6.

plicable en un objet distinct d'imagination et de conception, en une idée qui a ses parties, qui peut être décomposée et recomposée, expliquée et enseignée [1]. »

Il arrive souvent, il est vrai, que l'oreille de l'homme est frappée de bruits qu'il remarque à peine, et qu'il entend, mais n'écoute pas. Dans ce cas, il est ému sans être excité à agir, et sent sans rien percevoir. Aussi l'affection toute passive qu'il éprouve s'efface-t-elle graduellement, pour disparaître bientôt et ne laisser d'elle aucune trace. Mais indépendamment du sentiment qui accompagne ordinairement les impressions de l'ouïe et qui varie suivant les différents individus, il y a dans tout son certaines qualités constitutives qui en forment la partie intellectuelle. Ces qualités sont relatives à la vivacité, à l'énergie, à la durée de la force vibratoire des corps sonores, et ont entre elles certains rapports constants que la physique détermine par le calcul et que l'expérience confirme. En dehors même de ces données de la science, quiconque sait observer et réfléchir, s'il est d'ailleurs bien doué, peut parvenir, par l'étude et l'exercice, à marquer avec justesse les nuances qui distinguent les différences fondamentales des sons, et se dresser sans secours

[1] De l'habitude, pag. 22.

une échelle musicale. C'est ainsi que le musicien habile, en entendant un air, saisit sur-le-champ la valeur relative de chaque note, et en apprécie exactement le timbre, le ton et la mesure. Il peut même retenir cet air et le chanter à son tour ; il peut enfin, mais plus difficilement, le concevoir sans le chanter. Il n'est pas nécessaire, en effet, pour se représenter une série de sons, de les reproduire réellement à l'aide des inflexions de l'organe vocal ; il suffit de déterminer dans cet organe certains mouvements élémentaires qui, quoique imperceptibles au dehors, retentissent distinctement dans la conscience et s'y répètent sous la forme de perceptions sonores. Comment expliquer autrement le goût que certains sourds, privés accidentellement de l'ouïe, conservent pour la musique, et la faculté qu'ils ont d'en lire et d'en composer encore ?

Quoiqu'elle n'ait d'écho que pour celui qui la forme au dedans de lui-même, la parole intérieure nous rend les plus précieux services. On sait que la plupart de nos idées seraient perdues sans retour et s'évanouiraient au moment même qui les voit naître, si nous n'avions le pouvoir d'associer chacune d'elles à un mot qui la fixe et lui sert de soutien. Ce mot n'est lui-même qu'un son, que nous pouvons rappeler à

toute heure sans l'exprimer et le reproduire ; mais l'idée ne reparaît qu'avec le mot, et telle est la nécessité du signe, que toute réflexion cesse dès qu'il nous échappe ; la pensée se confond et s'égare, si elle n'entend plus la voix secrète qui la guide ; et la méditation la plus solitaire ne semble, à ce compte, que le mystérieux entretien d'une âme qui, en même temps, se parle et s'écoute [1].

L'activité que l'ouïe emprunte en partie à l'organe vocal, la vue ne la doit qu'à elle-même. Le mécanisme de l'œil est délicat et compliqué, et pendant la veille la vivacité de la lumière excite fortement son attention et l'attire d'objet en objet. Grâce d'ailleurs à sa mobilité particulière, il offre à l'observateur qui sait s'en servir un instrument toujours dispos et docile ; car, comme le remarque Cabanis, « l'œil peut prolonger, renouveler ou varier à son gré l'impression ; il peut s'appliquer cent et cent fois aux mêmes objets, les considérer à loisir sous toutes leurs faces et dans tous leurs rapports ; en un mot, quitter et reprendre à volonté les impressions : ce ne sont pas elles qui viennent l'affecter fortuitement, c'est lui qui va les

[1] « Le langage, dit Platon, est un excellent remède contre la difficulté d'apprendre et celle de retenir. »

chercher et les choisir[1]. » Ainsi considéré, l'objet propre de la vue, la couleur, émeut à peine notre sensibilité, mais elle éclaire vivement notre esprit et ne lui présente que des images nettes et distinctes. Les variétés de ces images sont infinies, et la langue la plus riche ne peut noter que les principales ; mais l'œil attentif sait en saisir les moindres nuances et apprend à les démêler rapidement au milieu de vingt autres. Ce qui ajoute enfin à la précision qui distingue nos perceptions visibles, c'est que ces perceptions se déterminent, dans l'étendue, suivant certaines limites qui leur imposent des formes arrêtées au sein même du mouvement.

Aussi, ces perceptions une fois formées et devenues habituelles, il nous semble que nous en sommes pleinement les maîtres, tant leur reproduction est spontanée, et leur rappel prompt et sûr. Qui ne sait qu'en présence des objets qui nous sont familiers, le moindre coup d'œil suffit pour nous les faire concevoir en entier ! Je vois de loin l'angle d'une maison qui m'est connue : au même instant l'opération souvent répétée s'achevant d'elle-même et sans effort, ma pensée parcourt la façade entière et les différents côtés, s'étend

[1] Rapports du phys. et du mor., 3e mém., § 6.

du faîte aux fondements, embrasse à la fois l'ensemble et les détails, et reforme exactement l'image totale de l'édifice. De même, l'expérience la moins attentive peut nous convaincre que l'apparence visible des corps qui nous entourent varie presque d'heure en heure, selon la clarté du jour, les distances et les positions diverses. Nous croyons pourtant que ces corps restent invariablement les mêmes, et nous serions sans doute tentés de dire que nous leur voyons toujours les mêmes dimensions et les mêmes couleurs. Ce qui nous trompe, c'est que, négligeant ce que nous voyons en effet, pour nous attacher à ce que nous avons vu, nous nous représentons immédiatement la couleur, la figure, la distance et la position réelles des objets, toutes choses dont l'apparence visible est simplement le signe [1]. Dans ce cas, l'habitude est si forte et la conception si rapide, que l'idée qui en résulte nous absorbe aussitôt, et nous empêche de remarquer la perception véritable qui lui sert de point de départ. C'est ce qui arrive encore quand, lisant ou entendant des mots de notre langue, nous glissons sur ces signes trop familiers pour nous distraire, et concentrons notre attention tout entière sur les choses qu'ils expriment.

[1] Voy. Reid; *Rech, sur l'ent.*, c. VI, sect. 2.

Mais quel que soit le degré d'activité déployé dans l'exercice des sens, quelque clarté qui distingue les perceptions et quelque facile qu'en soit le retour, il est rare néanmoins, qu'en reparaissant, ces perceptions reprennent toute leur vivacité première. Les images colorées ou sonores que la conception fait revivre, n'ont plus d'ordinaire l'éclat que leur communiquait la réalité présente, et les mouvements, les formes et les figures que nous imaginons, ne conservent pas souvent la précision lumineuse et la netteté que leur donnait le tact ou la vue. Il y a sans doute encore, dans la copie, tous les traits essentiels à l'original, et ces traits suffisent pour amener la reconnaissance; mais ce n'est plus qu'une image affaiblie, et l'impression renouvelée peut se comparer à l'impression primitive, à peu près comme l'ombre se compare au corps qui la projette, ou l'écho à la voix qui l'a provoquée.

Cette différence tient évidemment au caractère particulier de l'ébranlement que la présence effective de l'objet imprime à l'organe, et, partant, au cerveau. La spontanéité du principe intelligent, suivant qu'elle est elle-même plus ou moins énergique, provoque sans doute en partie cet ébranlement; mais les déterminations du cerveau, qui n'ont d'autre cause que cette

spontanéité, doivent être moins distinctes et moins profondes que celles auxquelles concourt l'intervention directe de l'organe extérieur, et la pensée, toujours en rapport avec ces déterminations, se ressent, à son tour, de cette résistance matérielle, qu'elle ne peut vaincre.

Mais toutes les opérations de l'esprit humain dépendent-elles également des organes? Et les conditions nécessaires à l'exercice des sens s'imposent-elles aussi aux actes propres à l'entendement? Je veux qu'il ne se forme, dans l'âme, aucune image sensible, sans qu'il y ait, dans le corps, une impression qui lui corresponde : en est-il nécessairement de même des idées et vérités intellectuelles? Et s'il est vrai que je ne puisse me représenter un triangle d'une forme déterminée, sans provoquer un mouvement particulier dans le siége de la pensée, est-il également vrai que j'y provoque d'autres mouvements, pour raisonner sur la nature du triangle, comparer la somme de ses angles à celle de deux angles droits, et saisir le rapport d'égalité qui existe entre elles? A défaut de l'observation, qui pourrait seule constater ce fait important, il est permis de conjecturer que l'acte purement intellectuel échappe par lui-même aux lois de la matière. Un rapport quelconque suppose, il est vrai, les deux termes qu'il unit, et, pour entendre l'égalité des deux triangles,

il faut en même temps concevoir chacun d'eux : or, chacun d'eux constitue un objet sensible, et ne peut, par suite, se concevoir en dehors de toute influence organique. Il semble donc, conformément à l'opinion d'Aristote[1], que toutes les fois que l'entendement s'exerce, il ait besoin d'avoir pour point d'appui des images liées naturellement à certaines modifications de la matière. Mais l'acte par lequel l'esprit compare, juge et raisonne, diffère essentiellement de celui par lequel il imagine et perçoit ; et ce dernier peut être enchaîné à la nécessité du mouvement, tandis que le premier reste libre. Rien ne prouve, en effet, qu'au moment où la vue s'arrête sur l'image d'un triangle, d'un cercle ou d'un carré, la raison ne puisse, d'elle-même et sans autre secours organique, concevoir la nature, les propriétés et les proportions de ces figures. Et de même, en présence d'un certain nombre de faits que la mémoire rappelle, pourquoi cette faculté supérieure, prenant son vol spontanément, ne s'élèverait-elle pas à des notions générales fondées sur certains rapports communs à ces faits ? Pourquoi encore, dans un tout harmonieux dont les diverses parties seraient

[1] Traité de l'âme, l. III, c. III, § 4 ; l. III, c. VII, § 3. — De la mémoire, c. I.

perçues par les sens, ne saisirait-elle pas, à l'aide de ce témoignage, l'heureuse disposition de ces parties, en même temps que l'ordre et la beauté de leur ensemble? Pourquoi, enfin, au simple souvenir d'une action morale, ne jugerait-elle pas qu'elle est bonne, méritoire, digne d'éloge et de récompense? Ces idées et d'autres semblables sont toutes, comme on le voit, relatives à des images; mais, loin d'être elles-mêmes des images, elles n'ont rien de sensible. L'esprit peut sans doute les associer arbitrairement à certains signes; mais la pensée se confond si peu avec son symbole, qu'elle le précède toujours et peut exister sans lui.

Que faudra-t-il conclure des observations qui précèdent? L'entière spontanéité des souvenirs intellectuels. Quand nous voulons, en effet, rappeler une idée de couleur, de figure et de son, la valeur de cette reproduction varie de diverses manières, parce qu'elle dépend, en grande partie, de la souplesse et de la docilité de certaines fibres cérébrales; et pour que l'image nouvelle fût aussi parfaite que la perception qu'elle représente, il faudrait, ce qui est rare, que l'impulsion volontaire excitée dans ces fibres fût elle-même égale à l'impression produite d'abord par le contact de l'objet et de l'organe. Mais les opérations intellec-

tuelles, n'ayant pas cet obstacle à vaincre, se renouvellent sans rien perdre, et deviennent d'ailleurs plus sûres et plus aisées en se répétant. Un long raisonnement, qu'on fait pour la première fois, est toujours lent et laborieux : il exige une attention soutenue, occupée tour à tour à découvrir des rapports souvent éloignés, à les fixer à l'aide de mots, à les comparer les uns aux autres, en cherchant le simple dans le composé et dégageant le particulier du général. Si l'esprit essaie, dans la suite, de parcourir de nouveau le même chemin, sa marche s'affermit chaque fois et s'accélère : peu à peu ses jugements se présentent, se rapprochent, se disposent d'eux-mêmes, et bientôt, dans cette chaîne continue, la pensée franchit impunément certains anneaux intermédiaires, jusqu'à ce qu'enfin le principe et la conclusion semblent se toucher et tenir immédiatement l'un à l'autre[1]. C'est ainsi que les notions métaphysiques, les axiomes, les vérités scientifiques, en un mot toutes les conceptions de la raison, paraissent, sinon plus certaines, au moins plus familières, plus claires, plus précises, à mesure qu'on les revoit et qu'on les considère encore.

C'est sans doute en se plaçant à ce point de vue,

[1] Voy. Maine de Biran ; De l'habit.

que certains philosophes, et parmi eux saint Augustin et Descartes, ont cru découvrir dans l'homme deux sortes de mémoires : l'une purement spirituelle, ne dépendant que de l'âme seule; l'autre corporelle et s'appliquant exclusivement aux empreintes gravées dans le cerveau. Mais ce n'est qu'en exagérant certaines différences réelles dans les manifestations d'un pouvoir unique, qu'on a pu imaginer ces deux facultés et les opposer l'une à l'autre. Il n'est pas facile d'abord d'établir l'indépendance absolue de la mémoire spirituelle : il faudrait montrer auparavant que l'entendement n'a nul besoin, pour agir, des opérations sensibles. Mais ce qui est plus invraisemblable encore, c'est, comme on l'a pu voir, l'hypothèse de ces images matérielles, auxquelles la mémoire corporelle serait entièrement relative, et qui subsisteraient au sein de la masse cérébrale comme autant de traces des impressions passées.

Pourquoi d'ailleurs multiplier ainsi les causes, et vouloir deux facultés, quand une seule explique tout? Il n'y a pas deux mémoires en nous : quel que soit l'objet de nos souvenirs, image grossière ou concept de la raison pure, c'est toujours le même moi qui se souvient, comme c'est le même qui perçoit et qui raisonne. Le corps n'est jamais qu'un instrument indo-

cile ou soumis: le principe qui l'anime, trouvant en lui la condition de son développement, apprend à se servir peu à peu de ses organes, et les assouplit par l'exercice. Mais, tandis que l'empire qu'il acquiert péniblement sur eux n'est jamais absolu, la nature, voulant sans doute lui montrer sa vraie destinée, lui permet de se conquérir, au-dessus de la région des sens, un empire plus durable et plus sûr : une fois maître des idées et vérités nécessaires qui constituent son domaine, il les possède à jamais, *κτῆμα ἐς ἀεί*, et les retrouve toujours plus claires et plus familières.



CHAPITRE VI

CONFIRMATION.

I. S'il suffit, pour qu'une théorie soit acceptée comme vraie, qu'elle s'accorde pleinement avec les faits et trouve dans l'observation des points d'appui qui la confirment, il me semble difficile de contester la légitimité de celle qui considère nos souvenirs comme autant d'actes d'habitude. La principale loi de l'habitude porte, en effet, qu'en se répétant, ce qui est passion s'affaiblit et s'efface, et ce qui est action se fortifie et tend à se reproduire. Or, dans l'examen que nous venons de faire des divers modes de la pensée humaine, nous avons reconnu que les modifications purement passives disparaissent sans retour ; que ce n'est pas assez de sentir une impression, qu'il faut réagir contre elle et la percevoir distinctement pour pouvoir se la rappeler, et qu'enfin la valeur de la reproduction d'une idée dépend invariablement de l'énergie de l'effort déployé dans la perception première. Ainsi, les plaisirs et

les douleurs qui résultent du jeu de nos organes s'imposent à nous : nous les subissons sans les modifier, et ne pouvons les renouveler. Les sensations d'odorat et de goût sont déjà moins confuses : elles se laissent distinguer et plus tard reconnaître. Les perceptions du tact relatives à la forme et au mouvement réclament un effort de la volonté ; aussi rien n'est-il plus aisé que de les préciser et de les retenir. La vue et l'ouïe sont, de tous nos sens, les plus actifs : il n'y a, par suite, qu'à vouloir, pour convertir les sons et les couleurs en souvenirs durables. Cependant, comme elles ne peuvent échapper entièrement à l'influence des organes, les images sensibles que nous devons à la mémoire ne nous offrent d'ordinaire que de faibles copies de la réalité. L'entendement, au contraire, s'exerçant spontanément et sans entraves, n'a pas à vaincre ces résistances matérielles; aussi ses conceptions reparaissent-elles toujours plus vives et plus faciles.

Ainsi entendu, ce système semble, d'ailleurs, pouvoir donner pleine satisfaction aux prétentions légitimes de la physiologie.

On sait combien cette science s'est complu, de tout temps, à recueillir les observations qui, en rendant évidente la part qu'a le cerveau dans les manifes-

tations des phénomènes de mémoire, tendent à effacer insensiblement les limites qui séparent la matière et la pensée. Ce n'est pas assez, pour elle, de faire remarquer l'influence physique du tempérament, du sexe, de l'âge et du climat : cherchant dans la pathologie des révélations qu'elle demanderait en vain à l'exercice régulier des facultés de notre être, elle croit saisir ainsi les fils qui relient nos organes à leurs propriétés, et en vient parfois à ne voir dans le souvenir qu'une fonction spéciale du système nerveux.

Quelque étranges que puissent paraître les faits sur lesquels cette doctrine fonde ses conséquences , la plupart d'entre eux sont trop bien constatés pour qu'on doive songer à les révoquer en doute. Il n'est pas permis de les négliger d'ailleurs, en leur opposant, comme fin de non-recevoir, qu'ils sont rares, extraordinaires, exceptionnels. Tout ce qui est dans la nature, en effet, est conforme à ses lois ; les anomalies apparentes sont aussi vaines que le hasard auquel on les attribue : ce sont des nuages derrière lesquels l'ordre de l'univers se dérobe à nos faibles regards, mais qui se dissipent à mesure que les progrès des sciences nous ouvrent de plus larges horizons.

Les faits dont il s'agit sont tels, néanmoins, qu'il faut ou les nier absolument, ou renoncer à les expli-

quer, dès qu'on refuse de reconnaître l'étroite relation qui rattache le moral au physique. Mais s'il est une théorie qui laisse entière l'action du corps sur l'âme, c'est assurément celle qui nous occupe. Celle-ci ne cherche pas, il est vrai, dans la constitution matérielle de l'homme, l'origine et la cause de la mémoire, mais elle montre comment cette faculté ne peut s'exercer sans le concours des organes. Comme il est nécessaire, en effet, pour que nous percevions, qu'un objet extérieur entre en contact avec nos sens, il est nécessaire aussi, pour que nous concevions ce que nous avons perçu, que l'impression première se renouvelle dans le cerveau, et c'est, en partie, à la facilité de cette reproduction qu'est due l'exactitude du souvenir. S'il en est ainsi, faut-il s'étonner du trouble que le moindre désordre de l'organisation doit jeter fatalement dans la mémoire ? Quelle que soit la nature de l'obstacle qui s'oppose à leur jeu, dès qu'elles sont comprimées ou gênées, les fibres cérébrales, cessant de se plier aux lois de l'habitude, ne peuvent plus se prêter aux désirs de l'âme, et paralysent ses efforts. C'est ainsi qu'une lésion grave, à la suite d'un coup ou d'une chute, a pu souvent affaiblir ou éteindre la mémoire. « Un jeune homme reçut, en tombant de cheval, une forte contusion à la tête. Peu après, on

s'aperçut qu'il avait perdu presque entièrement la mémoire, puisqu'il répétait cent fois la même question, après qu'on lui avait répondu. Il ne se souvenait plus de son accident, et cependant il reconnaissait les personnes qui étaient présentes. On eut recours à la saignée, et la mémoire lui revint, d'abord imparfaitement, puisqu'il se rappelait mieux les faits postérieurs à la saignée que ceux antérieurs; mais on put enfin observer le rétablissement graduel de cette faculté[1]. »
Quand, de même, le sang se porte en trop grande abondance à la tête, il peut briser ses barrières, et s'épancher violemment au sein de la masse nerveuse. La mémoire peut être alors compromise, et c'est l'effet ordinaire des attaques d'apoplexie. « Souvent, une syncope a été la cause ou l'occasion d'un pareil désordre. Dans ce cas, le trouble de la circulation entraîne la suspension des fonctions vitales et de relation; le cerveau tombe dans un état d'affaissement plus ou moins prolongé, d'où résulte la perte de la mémoire[2]. »
C'est encore ainsi que le même phénomène précède, accompagne ou suit certaines maladies. « Thucydide, Lucrèce et Galien ont également regardé la perte ou

1 Éphémérides des curieux de la nature, cent. III, obs. I, VI.
2 Dict. des sciences médicales, art. *Mém.*

l'altération de la mémoire, comme un des symptômes de la peste qu'ils ont décrite. Après cette peste, beaucoup de ceux qui survécurent avaient oublié l'usage des lettres, des mots, ainsi que le nom de leurs parents, et même leur propre nom. Ces phénomènes sont fréquents dans toutes les grandes épidémies de typhus : on les a surtout remarqués dans les maladies qui ont fait périr un si grand nombre de Français à Wilna, après le désastre de Moscou : chez la plupart des soldats qui échappèrent, la mémoire était presque entièrement perdue; ce qui, au milieu du deuil de la patrie, tempérait le sentiment de leur triste position [1]. » «Les saignées excessives, indiscrètes ou pratiquées sur des sujets avancés en âge, ont souvent porté atteinte à cette faculté intellectuelle. Une femme se faisant saigner sans un besoin évident, éprouve une altération singulière dans la tête, et perd la mémoire au même instant, disant un nom pour un autre [2]. » « Un jeune homme, âgé de vingt-deux ans, eut l'artère temporale ouverte, en faisant une chute ; il survint, à l'instant même, une hémorrhagie qui fut arrêtée par la compression. Une seconde se déclara

[1] Même ouvrage, *ibid.*
[2] Éphém. des curieux de la nature.

dans la nuit; on y remédia de la même manière, mais le blessé fut affaibli et perdit dès-lors la mémoire des noms : quand il voulait dire un nom, il en prononçait un autre; mais, reconnaissant son erreur, il la rectifiait, quand on lui indiquait le mot qu'il cherchait en vain. Il guérit à la longue. » « L'abus habituel d'un narcotique, ou des doses trop fortes, peuvent encore, par une action médiate sur le cerveau, porter atteinte à cette faculté. Les soldats d'Antoine, à leur retour de la guerre contre les Parthes, ayant fait usage d'une plante, furent tout à coup privés de la mémoire : c'était probablement un symptôme de narcotisme. On a également prétendu que l'usage du tabac pouvait entraîner le même inconvénient. Plater a conservé le fait d'une lésion à la mémoire produite par la ciguë. Baldinger attribue le même effet à l'arsenic[1]. »

Ces accidents divers et tous ceux du même genre qu'on pourrait citer encore, n'ont rien de surprenant pour ceux qui savent quel obstacle ou quel secours plusieurs de nos facultés peuvent trouver dans les diverses dispositions de nos organes. Si nous ne pouvons goûter, entendre, voir, qu'autant que le palais,

[1] Willermay; Dict. des sc. médic., art. *Mém.*

l'oreille et l'œil sont sains et dispos, n'est-il pas évident qu'il doit y avoir également une complexion particulière de la masse intérieure du cerveau plus favorable que toute autre à l'exercice de la mémoire? L'extrême humidité la relâche, et l'excès de la sécheresse la durcit : ce qui fait, comme Aristote l'avait déjà remarqué, que les fibres trop molles des enfants en bas-âge ne peuvent rien retenir, et que les fibres trop dures des vieillards sont peu susceptibles de recevoir des impressions nouvelles. Cette complexion craint également l'action continue d'un froid trop intense et d'une chaleur excessive. C'est ce qu'on peut encore conclure de plusieurs observations qu'on trouve dans les auteurs. Ainsi je vois, dans l'Histoire de l'Académie des Sciences, année 1705, l'exemple d'un jeune homme de dix-huit ans, doué d'un esprit très-précoce, et qui perdait entièrement la mémoire durant les chaleurs de la canicule. Delahire prétend aussi avoir connu un enfant dont la mémoire s'anéantissait l'été, pour reparaître en automne.

La nature refuse souvent à l'homme ce juste tempérament, sans lequel la mémoire ne saurait se développer et atteindre à la plus haute perfection; il ne serait donc pas absurde de croire qu'une circonstance fortuite pût parfois déterminer, dans le centre nerveux, une

modification profonde et salutaire; et peut-être cette supposition rendrait-elle compte de certains faits dont on ne voit pas autrement la raison. Ainsi, Pétrarque rapporte que le pape Clément VI fut doué d'une mémoire plus heureuse, depuis l'époque où il reçut un coup à la tête. C'est aussi ce qu'on dit du P. Mabillon. Weber cite, dans ses Observations médicales, deux exemples de perte de mémoire guérie par l'apparition de la goutte [1]. Willermay nous parle même d'une personne dont la mémoire disparut à la suite d'une chute sur la tête, et qui la recouvra par la répétition du même accident [2].

Mais, dira-t-on peut-être, s'il est permis de comprendre sans trop de peine l'abolition totale ou partielle de la mémoire, et de l'attribuer à des altérations diverses de nos organes, altérations dont on peut d'ailleurs le plus souvent constater l'existence et la cause, est-il également facile d'expliquer de la même manière un trop grand nombre de faits bizarres dont cette faculté nous donne le spectacle, et qui semblent n'avoir d'autre règle que les caprices du sort ou les jeux de la nature? Les exemples s'offrent, pour ainsi dire, au hasard. Certaines personnes atteintes de pa-

[1] Fascicule 11, pag. 67.
[2] Dict. des sc. médic., art. *Mém.*

ralysie ont perdu l'usage de leur langue maternelle, sans perdre celui d'une langue morte apprise dans leur jeunesse; d'autres n'ont plus le souvenir des mots et conservent celui des choses ; d'autres encore ont oublié les noms propres et retenu les noms communs; d'autres enfin, privés de la faculté de prononcer un mot, peuvent encore l'écrire. Chose plus étonnante encore ! certaines fièvres exhument, comme la vieillesse, des souvenirs depuis longtemps éteints, en même temps qu'elles enlèvent le souvenir de faits plus récents ; puis, ces anciens souvenirs, un instant ravivés, disparaissent avec le retour de la santé, pour faire place aux autres.

Comment déterminer la loi qui régit de tels phénomènes, et pénétrer la raison de ces curieux accidents? En invoquant encore les mêmes principes.

Si la mémoire n'est qu'une disposition acquise, si cette disposition acquise nous permet de reproduire spontanément certains actes souvent répétés; si d'ailleurs, parmi ces actes, les uns restent toujours attachés à des mouvements organiques, et que d'autres en soient plus ou moins affranchis, il est clair qu'une lésion du cerveau peut nous faire perdre tout pouvoir sur les premiers, tandis que les derniers nous resteront encore soumis. Ainsi, je puis tout à coup sentir

ma langue et ma main paralysées, cesser au même instant de pouvoir parler et écrire, et néanmoins conserver encore la connaissance des personnes et des choses qui m'entourent, avoir conscience de ma situation, en chercher la cause, songer aux moyens d'y porter remède, suivre un raisonnement. En perdant l'usage de certaines fonctions du corps, je ne perds pas toutes mes habitudes intellectuelles, et dans le naufrage même de la plupart de mes sens, ma raison surnage encore, et la liberté morale me reste. Un grand nombre de faits confirment cette observation. Le docteur Spalding éprouva un accident de ce genre, qu'il raconte lui-même. Ayant été occupé d'un grand nombre d'affaires pendant une partie de la matinée, et se trouvant obligé de faire un reçu, il se vit soudain dans l'impossibilité de continuer à écrire, ne pouvant trouver les mots correspondants aux idées qu'il voulait rendre. « Je fis, dit-il, de grands efforts pour rappeler mon attention, et, dans ce dessein, je me mis à copier une lettre, en regardant avec soin chaque caractère que je voulais tracer ; mais je ne tardai pas à m'apercevoir que mon attention ne répondait pas à ma vue, et que les caractères que j'écrivais n'étaient pas ceux que je voulais écrire. Pendant près d'une demi-heure, il régna dans mon esprit un

grand trouble; je remarquai fort bien qu'une foule d'idées folles et incohérentes occupaient involontairement ma pensée, et qu'il m'était impossible de leur en substituer de plus raisonnables. Je m'avisai alors de penser à mes sentiments d'honneur, de probité et de religion : je reconnus avec plaisir que je les avais dans toute leur intégrité, mais je ne pouvais éloigner les idées bizarres qui s'étaient emparées de mon esprit. J'essayai de me parler, mais en vain : j'étais aussi peu maître de ma parole que de ma main; heureusement pour moi, cet état fut de peu de durée [1].»

« Un homme, à la suite d'une forte saignée, perdit la mémoire des lettres, au point qu'il ne pouvait ni lire ni écrire. Du reste, il se rappelait bien toute autre chose [2].»

« Une dame, hémiplégique depuis deux ans, voyait très-bien ce qui se passait autour d'elle; mais elle avait perdu la faculté de lire, celle de compter et de parler le français comme on le fait généralement [3]. »

« Un homme de quarante-sept ans fut si effrayé d'une chute que fit le plus jeune de ses enfants, qu'il en perdit partiellement la mémoire; il tenait des dis-

1 Voy. Moreau (de la Sarthe); Encyclop. méth.
2 Éphémérides, déc. 11. obs. 1401.
3 Willermay; Dict. des sc. médic., art. *Mém.*

cours décousus, mais sur tout le reste il avait conservé sa raison, comprenant bien ce qu'on lui disait et se rappelant ce qu'il avait fait [1].»

C'est ainsi qu'au milieu des infirmités de la vieillesse et des ravages de la maladie, Newton et Kant conservèrent toujours, dit-on, quelque chose de leur ancienne vigueur intellectuelle, et qu'aux approches de la mort ils semblaient s'éveiller encore de leur sommeil, l'un pour suivre un calcul d'astronomie, et l'autre pour s'intéresser à une question de métaphysique.

Si les images sensibles se dissipent et s'éteignent longtemps avant les souvenirs intellectuels, c'est que ces derniers nous ont coûté plus d'efforts, et que, tenant moins à des impressions physiques qu'à l'activité même du principe pensant, ils sont nôtres à plus de titres. Cette différence est générale et s'étend à tout. Quand un enfant apprend sa langue maternelle, l'instinct d'imitation le pousse invinciblement à reproduire peu à peu les sons mille fois entendus ; il n'a qu'à suivre cette impulsion de la nature, et ses organes semblent s'y prêter d'eux-mêmes ; mais il retient ainsi plus de mots que d'idées, et, s'il ne faisait de ces

[1] Hoffmann, cité par Willermay.

mots un usage incessant, ils s'effaceraient presque aussitôt et disparaîtraient sans laisser aucune trace. Au contraire, celui qui, dans sa jeunesse ou son âge mûr, forme le pénible dessein d'étudier une langue étrangère, s'attache plus au sens des mots qu'aux mots eux-mêmes, décompose les signes, les compare pour en saisir les rapports, en cherche les lois, et ramène ces lois à quelques règles générales qui puissent lui servir à retrouver, au besoin, les détails. C'est la réflexion qui joue le principal rôle dans ce travail; aussi les connaissances ainsi acquises sont-elles aussi solides que profondes. « Un observateur délicat, Sterne, a remarqué qu'en Italie il ne put parvenir à parler la langue du pays, quoiqu'il l'eût étudiée; et que son valet, encore adolescent, l'apprit en fort peu de jours, sans avoir, comme son maître, le secours de l'étude et la connaissance de la langue latine. Le jeune homme avait appris la langue par le côté matériel, et l'homme mûr avait besoin d'en saisir le côté métaphysique, ce qui ne peut se faire qu'avec du temps. Mais, sortis de l'Italie, le maître conserva toujours le peu qu'il savait, et le valet perdit tout son savoir aussi vite qu'il l'avait acquis [1]. » Ainsi, quand, par suite

[1] Garnier; Théorie des facultés, l. VII, § 5, d'après Walter Scott, Notice sur Sterne.

d'un affaiblissement quelconque du cerveau, celui qui possédait plusieurs langues se trouve soudainement réduit à l'usage d'une seule, on voit pourquoi, en perdant l'habitude de l'idiome de son enfance, il ne perd pas pleinement le pouvoir de parler une langue étrangère.

Ce qui est vrai de plusieurs langues ne l'est pas moins des diverses parties du discours. Un nom propre ne désigne qu'un seul objet ; un nom commun représente déjà toute une classe d'êtres unis entre eux par certaines ressemblances ; les adjectifs, ne s'appliquant qu'à des qualités, ont encore plus d'extension que les noms. Or, en vertu de la loi de l'association, notre esprit a d'autant plus de prise sur les idées, que ces idées ont entre elles plus de rapports. Si donc nos souvenirs se troublent et se dispersent, les notions les plus particulières seront les premières à nous fuir, et nous devrons pouvoir retenir longtemps encore des connaissances plus générales. Le résultat de l'expérience est d'accord avec ce principe, et se trouve constaté par les écrivains les plus dégagés de toute vue systématique. « Le plus souvent, dit Willermay, on remarque au début l'oubli des noms propres, qui en général ne présentent aucune idée, puis celui des substantifs communs auxquels se rattache une image;

exemple : ville, rivière, maison. Aussi voit-on la preuve de cette liaison dans l'influence qu'en reçoit le langage articulé. La plupart de ces malades suppléent à la parole, tant bien que mal, par le langage d'action, et oublient ordinairement le nom des personnes plutôt que celui des choses... Quand la mémoire se rétablit, elle suit dans sa réhabilitation un ordre inverse de celui qu'on observe dans son abolition : ainsi, le souvenir des faits se reproduit d'abord; le souvenir des adjectifs précède le retour des substantifs; celui des noms propres reparaît le dernier. L'écriture se fait encore moins attendre que le langage articulé, et la faculté de lire est en quelque sorte intermédiaire entre l'une et l'autre [1]. » Le docteur Broussonnet fut frappé, dans ses dernières années, d'une apoplexie légère, mais il recouvra bientôt l'usage de ses sens, les facultés de son esprit et même cette mémoire qu'il avait eue autrefois si prodigieuse. « Un seul point ne lui fut pas rendu : il ne put jamais prononcer ni écrire correctement les noms substantifs et les noms propres, soit en français, soit en latin, quoique tout le reste de ces deux langues fût demeuré à son commandement; les épithètes, les adjectifs se pré-

[1] Dict. des sc. médic., art. *Mém.*

sentaient en foule, et il savait les accumuler d'une manière assez frappante pour se faire comprendre. Voulait-il désigner un homme, il rappelait sa figure, ses qualités, ses occupations; parlait-il d'une plante, il peignait ses formes, sa couleur ; il en reconnaissait le nom quand on le lui montrait du doigt dans un livre; mais ce nom fatal ne se présentait jamais spontanément à son esprit [1]. » Cette difficulté de retrouver les noms propres, quand on les cherche, est plus ou moins commune à tous les esprits spéculatifs, habitués à négliger les images concrètes de la vie réelle, pour vivre dans un monde de conceptions abstraites.

Mais est-il raisonnable de croire qu'on puisse écrire un mot qu'on ne peut plus ni lire ni prononcer? « Un sexagénaire, à la suite d'une maladie grave et compliquée, ne pouvait ni distinguer ni assembler les lettres ; toutefois, écrivant très-bien et exactement, et dans plusieurs langues qui lui étaient familières, ce qu'il voulait ou ce qu'on lui dictait, il ne pouvait ensuite lire ce qu'il avait écrit, ni même en distinguer les lettres [2]. »

Ce fait ne semble pas impossible ; car, d'abord,

1 Willermay, ouvrage cité.
2 Éphém. des curieux de la nature, cité par Willermay.

les organes qui servent à la parole ne se confondent pas avec ceux qui dirigent la main ; et d'ailleurs la main peut avoir elle-même ses habitudes. Quand on conçoit une idée, si on est muet pour la rendre, on peut avoir recours à la main, qui, exercée à tracer les caractères propres à l'exprimer, retrouve spontanément ces caractères, en suivant la pente qu'elle a souvent suivie. C'est ainsi que parfois, si on hésite sur l'orthographe d'un mot, d'ailleurs familier, on s'abandonne, comme on dit, au courant de la plume, qui nous guide plus sûrement que la réflexion et, au besoin, nous corrige.

De tous ces phénomènes, le plus singulier est celui des souvenirs tour à tour exhumés et évanouis. « Un malade convalescent d'une affection grave, ayant perdu la mémoire des faits récents, se rappelait des événements très-anciens, ceux même qu'il avait jadis oubliés. A mesure que sa santé se raffermit, il perdit ces vieux souvenirs et conserva ceux d'une mémoire plus fraîche[1]. »

Il faut supposer ici que, dans l'engourdissement des sens et l'affaiblissement des organes, l'âme, ne recevant plus aucune excitation du dehors, est livrée tout

[1] Willermay, ouvrage cité.

entière à d'anciennes dispositions qui, longtemps contenues, se font jour enfin et renouvellent un passé qu'on croyait à jamais effacé. Mais bientôt, le mal cédant à la nature, l'énergie du principe pensant se réveille en même temps que les forces du corps; l'homme redevient alors maître de lui, reprend empire sur ses sens, observe ce qu'il voit ou entend, en un mot se rend compte de ses actes. L'attention qu'il donne ainsi à ce qu'il pense, dit ou fait, lui permet d'en retrouver exactement le souvenir, en même temps que la réalité sans cesse présente dissipe les vieux fantômes un instant évoqués.

La physiologie, comme on le voit, s'adresse en vain à la pathologie, et lui demande inutilement des armes contre nos principes. L'état morbide de l'homme, comme son état sain, proteste contre ces insinuations du matérialisme ; et si les maladies de la mémoire ont leur occasion et leur siége dans les perturbations du corps, elles ont uniquement leur cause dans les affections de l'âme.

II. Après avoir examiné les rapports qui unissent la mémoire aux organes, voyons maintenant ceux qu'elle soutient avec la volonté. Il n'est rien de plus étrange que les contradictions qu'elle semble encore

ici nous offrir. Si nos souvenirs sont nous-mêmes, comme on se plaît à le dire, d'où vient qu'au lieu d'en disposer à notre gré, nous sommes à la merci de leurs caprices, et que souvent ceux que nous repoussons nous obsèdent, et ceux que nous cherchons nous fuient? La plupart des systèmes, en leur assignant pour causes certaines traces imprimées dans le sein de l'âme ou dans la substance du cerveau, méconnaissent ouvertement ce fait ou négligent d'en rendre compte. Car si l'âme voit ainsi le passé inscrit dans ses organes en caractères permanents, pourquoi ne peut-elle à toute heure lire dans ce livre constamment ouvert sous ses yeux? Et si c'est en elle-même que ces empreintes subsistent, pourquoi, s'effaçant et revivant tour à tour, sont-elles tantôt connues et tantôt ignorées du sujet qui les possède?

Au contraire, dès qu'on regarde la mémoire comme une simple habitude, le problème cesse d'être insoluble.

Les habitudes, en effet, ne constituent pas proprement des manières d'être du moi : elles ont des racines plus cachées et descendent jusqu'à ces profondeurs où pour nous se perd le principe pensant. Nous les concevons confusément comme autant d'altérations diverses introduites par la diversité du changement

dans la nature de ce principe ; mais ces dispositions nouvelles, ces inclinations et ces aptitudes, obscures comme la puissance qu'elles modifient, échappent, comme elle, à tous les regards de la conscience ou se manifestent seulement par un malaise, un besoin, un désir indéfinissable dont nous avons parfois un vague sentiment. La volonté, dont l'action ne s'étend pas au-delà de la sphère éclairée par la lumière du sens intime, ne peut donc suivre ces penchants qu'elle ignore, ni choisir entre ces déterminations qui s'ébauchent à son insu : partant, elle ne peut avoir immédiatement prise sur les souvenirs.

Je suppose un cavalier passant au galop sous mes yeux ; un coup d'œil m'a suffi pour apercevoir confusément l'homme, le cheval et les lieux. Si je rencontre ailleurs le même homme, longtemps après, il n'est pas probable qu'en le voyant de nouveau je le conçoive encore courant à cheval sur la route où je l'ai déjà vu. Quand j'essayerais d'ailleurs de ressusciter cette ancienne image, mes efforts seraient vains sans doute, car il ne dépend pas de moi de reproduire intégralement ma première opération : cette reproduction est l'effet des dispositions acquises de ma spontanéité naturelle, et ces dispositions peuvent manquer de profondeur et d'énergie. Mais, que dis-je ? je ne

songe même pas à ressaisir ce qui manque à ma connaissance actuelle pour être aussi complète que ma connaissance primitive : ou je saurais ce que je cherche, ou je chercherais ce que je sais. Aristote sentait admirablement cette nécessité où nous sommes de supposer la réflexion directement aux prises avec quelque intuition naissante : « Οὐ γὰρ ἐϐουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐϐουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον ἢ νοῆσαι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον· οὐχ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχὴ, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή[1]. »

Le meilleur interprète d'Aristote, M. Ravaisson, commente avec bonheur cette pensée d'un maître qu'il a si bien compris : « Avant l'idée distincte que cherche la réflexion, avant la réflexion, il faut quelque idée irréfléchie et indistincte qui en soit l'occasion et la matière, d'où on parte, où on s'appuie. La réflexion se replierait vainement sur elle-même, se poursuivant et se fuyant à l'infini. La pensée réfléchie implique donc l'immédiation antécédente de quelque intuition confuse où l'idée n'est pas distinguée du sujet qui la pense, non plus que de la pensée. C'est dans le courant non interrompu de la spontanéité volontaire, coulant

[1] Eth., à Eud., l. VII, 14.

sans bruit au fond de l'âme, que la volonté arrête et détermine des formes. En toute chose, la nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la liberté; mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de la grâce [1]. »

Quoique nos souvenirs soient des actes d'habitude, et qu'à ce titre ils échappent d'ordinaire à l'action immédiate du moi, la volonté peut cependant encore conserver sur eux une influence qui, pour être indirecte, n'est pas moins réelle. Et d'abord, en présence d'un souvenir incomplet et confus, je puis soupçonner vaguement ce qui lui manque, et m'appliquer à le découvrir: dès-lors, uniquement occupé des fragments dont je dispose, je les interroge successivement, les combine de mille manières, et m'efforce de rétablir l'ensemble véritable qui doit me les faire reconnaître. Si je veux me rappeler un nom propre de personne ou de pays, il ne dépend pas de moi de susciter le mot lui-même; mais je puis me représenter vivement la personne ou le pays, invoquer certaines analogies, imaginer différents sons et les prononcer à haute voix. Je cours ainsi d'idée en idée, essayant, comme à tâtons, de renouer l'enchaînement rompu et de

[1] De l'hab., pag. 11.

ramener dans sa voie mon esprit égaré. S'il ne m'est donc pas donné d'exciter directement l'activité intellectuelle à qui appartient l'initiative de toutes mes pensées, je refuse du moins de m'intéresser à toute conception qui prend la place de celle que je sollicite : ainsi contenue dans d'étroites limites, cette activité se rend plus tôt à mes désirs, et souvent achève heureusement l'opération plusieurs fois interrompue.

C'est là tout le secret des mnémotechnies. Pour retenir un certain nombre de mots sans liaison, vous suivez l'ordre des rues et des maisons d'une ville qui vous est connue. A quoi vous sert cet artifice? A retrouver, dans la série, chacun de ces mots en revoyant chaque maison et chaque rue; comme vous disposez de ces dernières, vous facilitez votre recherche en la restreignant, et ne demandez à chaque signe qu'une idée. C'est pour cette raison que les vers s'apprennent mieux que la prose : à défaut des idées et des sons, on peut invoquer, pour les premiers, la mesure et la rime, et l'un ou l'autre de ces rapports avertit et dirige au besoin la mémoire.

Toutefois, nous voyons souvent des souvenirs, d'ailleurs familiers, se jouer de nos efforts et s'obstiner à nous fuir, tant que nous courons après eux; puis, quand lassés d'une vaine poursuite nous ne les cher-

chons plus, ils se présentent à nous soudain et d'eux-mêmes. Bonstetten raconte que, voyageant un jour à cheval, il charmait l'ennui de la route en récitant mentalement l'ode d'Orace: *Inclusam Danaën.* Le nom du père de Danaë avait disparu de son esprit, sans qu'il pût parvenir à le retrouver. Tout à coup son cheval bronche; il éprouve une commotion, et au même instant le mot qu'il cherchait s'offre à sa pensée. Ce philosophe s'autorisait de ce fait pour conclure que l'état particulier du cerveau pouvait seul expliquer les phénomènes de mémoire, puisqu'en se communiquant à quelqu'une de ses fibres, un mouvement extérieur suffisait pour faire revivre ainsi une idée entièrement évanouie.

Ne serait-il pas plus simple d'admettre que, dans ces circonstances, notre préoccupation même nous trouble et nous aveugle ? Il n'y a pour nous qu'un moyen de ressaisir le souvenir enfui : c'est de nous arrêter à l'idée que nous lui avons associée et de recommencer l'opération que l'habitude nous rend possible. Mais, comme un voyageur égaré, nous courons çà et là, nous jetant dans des sentiers sans issue et nous perdant par notre seule précipitation. Certaines passions violentes peuvent produire le même effet: la frayeur, la colère, une émotion vive et subite, en en-

levant l'âme à son calme habituel, paralysent parfois la mémoire. J.-Jacques Rousseau nons apprend qu'il ne se souvenait des belles choses qu'il voulait dire que quand il était au bas de l'escalier; aussi disait-il qu'il n'avait d'esprit qu'une demi-heure après les autres.

III. Si l'homme ne dispose pas librement de ses habitudes, si, une fois formées, elles semblent faire partie de sa nature et s'exercer spontanément, il ne pourra pas, sans doute, faire revivre à son gré ses anciennes idées; mais puisqu'il dépend uniquement de lui de se créer des habitudes, ne devra-t-il pas du moins pouvoir amasser toujours de nouveaux souvenirs et s'enrichir indéfiniment la mémoire?

L'expérience nous fait voir, en effet, que la mémoire est un champ dont chacun peut étendre plus ou moins les limites, et qui se féconde sûrement par la culture; si elle reste stérile et devient rebelle quand on la néglige, elle s'assouplit et se fortifie quand on l'exerce, et, développée de bonne heure ou tenue sans cesse en éveil par de constants efforts, elle pourrait le plus souvent enfanter chez tous des prodiges.

Et ce n'est pas seulement cette faculté générale du souvenir qu'il nous est ainsi donné d'accroître à l'in-

fini : nous sommes maîtres, pour ainsi dire, chaque fois, d'en assurer d'avance le succès. Quelle que soit la pensée qui surgisse dans notre âme, nous pouvons en préparer le retour et le rendre certain, en lui donnant pour signe un mot, et fixant ce mot par l'écriture, pour l'avoir toujours présent. Nous n'avons donc qu'à vouloir, pour apprendre. Qu'est-ce, en effet, qu'apprendre? C'est enchaîner assez fortement deux idées, pour qu'elles puissent désormais se provoquer mutuellement; c'est, en d'autres termes, contracter l'habitude de considérer à la fois ces deux idées et de passer spontanément de l'une à l'autre. Or, comment cette habitude se contracte-t-elle? Comme toute autre habitude, par l'action vive ou souvent répétée.

On voit ici à quoi tient l'erreur de ceux qui prétendent trouver la cause de l'attraction réciproque de nos pensées dans la nature des objets eux-mêmes et des rapports qui les unissent. Qu'importe, en effet, pour la mémoire, que les phénomènes que je rapproche mentalement soient rapprochés ou non, dans l'espace ou le temps; que les relations qu'ils soutiennent soient nécessaires ou contingentes, fondées sur la nature des choses ou sur de simples conventions? L'existence, la force et la durée des liaisons d'idées, tiennent uni-

quement au degré d'énergie développé dans l'acte de pensée qui crée ces liaisons en les concevant.

Est-ce à dire qu'il soit également facile à tous les esprits de former, à toute heure, toutes sortes d'associations, et qu'un même effort pour apprendre soit suivi, chez tous, du même succès? N'y a-t-il pas enfin des mémoires ingrates, rebelles, infidèles, et d'autres heureuses, tenaces, faciles? Loin de méconnaître ces inégalités naturelles, notre théorie les suppose, au contraire, et les justifie.

Ces inégalités tiennent d'abord à la nature même du principe pensant. Ce principe ne dispose pas toujours de la même énergie et diffère en puissance suivant les pays, les races et les individus. Tantôt il est impétueux et vif; mais trop mobile pour être profond, effleurant tout et ne se fixant sur rien, s'il apprend vite, il oublie de même. Tantôt, au contraire, il semble agir peu, mais fortement; ses conceptions sont laborieuses et lentes, mais fécondes, et ce qu'il produit péniblement, il le retient sans peine et le sait pour toujours. Ces diversités sont originelles, et s'il est facile de les modifier à force d'art et de travail, il est impossible de les faire jamais disparaître.

Ce n'est pas tout. Pour qu'une idée se fasse remarquer entre toutes dans la foule de celles qui s'agitent

confusément au sein de la conscience, il faut qu'elle nous intéresse et réponde à un de nos besoins. Or, parmi nos besoins, il arrive souvent qu'un seul domine et fait taire tous les autres ; et dès-lors, voués sans réserve au service de la passion qui nous subjugue, nous devenons indifférents à ce qui lui est étranger. Ainsi, l'homme cupide sacrifie tous les plaisirs à celui d'être riche, et ne semble respirer et vivre que pour faire fortune. Le vaniteux travaille pour l'opinion, et cherche en tout à lui plaire : qu'il écrive, qu'il parle, qu'il s'habille, qu'il se promène, qu'il se dévoue, qu'il se ruine, il n'a jamais qu'un seul souci, celui d'être loué. Tel autre est né musicien, et n'admire, n'estime, ne comprend que les beautés de l'harmonie. Le poète de génie rêve de même à ses vers ; le peintre, à ses couleurs ; le mathématicien, à ses calculs.

C'est principalement dans ces dispositions primitives et ces goûts irrésistibles autant qu'irréfléchis, qu'il faut chercher les causes des différences naturelles qui nous distinguent relativement à la mémoire. Un penchant violent peut aisément devenir, pour chacun de nous, une aptitude spéciale. Dans le malaise où le besoin la jette, notre âme inquiète aspire à réaliser ses désirs et s'attache avidement à ce qui

les flatte ou les entretient. Pour travailler à les satisfaire, il est à peine besoin de vouloir, il suffit de ne pas résister à la douce influence qui nous entraîne ; tant nous sommes naturellement ouverts à toutes les impressions qui les favorisent, et comme attirés et captivés par elles ! Sous l'empire de l'instinct qui redouble et soutient ainsi nos efforts, notre attention se porte et se fixe d'elle-même sur les idées relatives à nos besoins, les relie puissamment entre elles, et par là-même engendre, sans s'en douter, d'indissolubles associations. Pour mieux jouir du spectacle d'une tempête au sein de l'Océan, Horace Vernet se fit un jour, dit-on, attacher sur le pont du navire qui le portait. Un tel homme, dans un tel moment, devait rester muet d'admiration en présence de cette sublime confusion des éléments, les vents déchaînés, les éclairs déchirant la nue, les flots soulevés et menaçants, ses compagnons éperdus; son âme fortement émue s'identifiait à ces terribles images, et plus tard, quand il voulait les retracer sur la toile, elles se présentaient à lui aussi nettes, aussi vives, aussi complètes que la première fois.

Ainsi l'homme reste maître de féconder sa mémoire et d'agrandir sans cesse la sphère de ses souvenirs ; puisque apprendre, c'est simplement se donner une

habitude, il apprend ce qu'il veut. Seulement, nous ne voulons pas tous les mêmes choses : nous n'avons pas tous, en effet, la même énergie, et d'ailleurs, les objets que les uns dédaignent et négligent comme indifférents, les autres les recherchent par plaisir et s'attachent avidement à les connaître.

Les diverses intelligences sont donc comme autant de forces particulières différemment développées. Aucune de ces forces n'est restée entièrement inerte : les moins vives ont réagi mille fois contre les impressions venues du dehors, et à l'occasion des perceptions qui leur sont familières, elles reproduisent et reconnaissent les images associées à ces perceptions. Mais que de diversité dans les manifestations de ces dispositions acquises ! que de directions contraires dans ces mouvements spontanés ! Les temps, les pays, le tempérament, l'éducation, les goûts, la profession, tout influe sur nos âmes, tout les modifie, tout les façonne : elles deviennent sans cesse, se transforment par le changement, perdent plus ou moins celles de leur aptitudes qu'elles laissent languir, et en agissant s'en créent de nouvelles. Notre vie passée se résume ainsi chaque jour dans l'ensemble de nos habitudes actuelles, et par conséquent dans la mémoire, qui compte parmi nos principales habitudes.

CONCLUSION

Le problème dont je me suis proposé l'examen avait déjà reçu diverses solutions. Soumises à l'épreuve de la critique, ces solutions m'ont paru insuffisantes ou fausses ; j'ai dû interroger, à mon tour, les faits, et crois avoir trouvé dans leur simple analyse les éléments d'une théorie plus solide. Il ne me reste plus qu'à présenter l'ensemble des conclusions qui se rattachent à cette recherche.

C'est l'âme qui se souvient, puisqu'elle seule peut avoir de nouveau les idées qu'elle a déjà eues et les reconnaître en les retrouvant : il semble donc inutile de chercher hors d'elle l'explication des faits de mémoire, et les théories qu'ont imaginées les philosophes matérialistes sont à peine dignes d'examen. Quand ils supposent que des images se détachent des objets, s'insinuent dans les organes et s'y conservent, comment Démocrite et Épicure rendraient-ils compte de

le reproduction de nos pensées? Ils ne rendent pas compte de leur simple formation, et suppriment, non-seulement les idées intellectuelles et morales, mais les idées sensibles et l'âme elle-même.

Cependant, en dehors de cette doctrine grossière, un grand nombre d'autres systèmes demandent encore aux organes, plutôt qu'au principe qui les anime, le secret des merveilles de la mémoire. Ils ont pour principaux représentants Aristote, Descartes, Hartley et Ch. Bonnet, Gall et ses partisans. En prenant pour causes de nos souvenirs les traces laissées dans le corps par les impressions des objets sensibles, Aristote reconnaît lui-même que ces traces se réduisent à de simples mouvements. Mais si ces mouvements persistent dans les organes, pourquoi les idées qu'ils déterminent ne sont-elles pas toujours présentes? Et s'ils se renouvellent spontanément, comment pouvous-nous remarquer les souvenirs et les distinguer des perceptions? Quant aux esprits animaux, ils n'ont jamais existé que dans l'imagination des rêveurs qui les ont conçus, et l'hypothèse des vibrations n'a pas, à son tour, de plus solide fondement. D'ailleurs, l'association et la reconnaissance des idées ne s'expliquent suffisamment, ni par la facilité que les esprits animaux trouvent à suivre des traces déjà

frayées, ni par l'excitation mutuelle des ébranlements nerveux. Enfin Gall, en assignant à chaque faculté son organe, s'efforce en vain de séparer ce que la nature semble avoir pris soin d'unir : l'âme et le cerveau refusent également de se prêter à ses divisions arbitraires.

Mais peut-on méconnaître la part qu'a l'organisation dans l'exercice de la mémoire ? Et puisque l'âme ne paraît sentir et penser qu'autant qu'un mouvement ébranle en quelque point le système nerveux, pourquoi le même mouvement, en se renouvelant de lui-même, ne pourrait-il susciter encore l'idée qu'il a déjà fait naître ? Condillac n'a-t-il pas pour lui d'imposantes analogies quand, pour expliquer la reproduction spontanée de ces mouvements, il affirme que les nerfs et le cerveau sont susceptibles de contracter des habitudes ?

Sans doute, l'âme unie étroitement au corps dont elle partage ici-bas les destinées, ne peut échapper à cette influence toujours présente : le déploiement de ses facultés dépend donc en partie du jeu régulier des fonctions organiques, et le vice de ces dernières gêne ou suspend son action. Mais les organes ne sont que des instruments, et sans la force qui agrége leurs éléments et s'en sert, ils seraient réduits à la simple

inertie de la matière. S'ils prennent certaines dispositions et s'assouplissent par l'exercice, c'est seulement au principe de leur activité qu'il faut attribuer la cause de ces habitudes.

Ainsi, les divers éléments dont les organes sont formés n'ayant pas en eux-mêmes le principe de la vie qui les anime, les nerfs et le cerveau peuvent bien être la condition nécessaire du développement régulier des faits sensibles et intellectuels, mais ils ne sauraient rendre raison de ces faits ; le corps n'est donc pas la cause des souvenirs, et pour trouver cette cause, c'est l'âme qu'il faut interroger.

Si nous en croyons Platon, saint Augustin et Leibniz, il n'est pas de phénomènes qui s'expliquent plus aisément que ceux de mémoire. Les idées que nous avons ne cessent pas d'être, dès que nous cessons d'en avoir conscience ; seulement elles s'enfoncent dans les profondeurs de l'âme, où elles se tiennent cachées et endormies jusqu'à ce qu'un nouveau regard de l'attention les ressuscite et les reconnaisse.

Il est fâcheux que cette hypothèse ne puisse pas rendre raison du caractère essentiel des souvenirs, et ne nous permette pas de les distinguer des réminiscences ; mais la plupart de nos perceptions passées étant reconnues en reparaissant, pourquoi certaines

autres nous semblent-elles nouvelles ? Rien ne démontre d'ailleurs l'existence ou même la possibilité de ces entités spirituelles se réfugiant discrètement dans le sein de notre substance intelligente ; et la raison, d'accord avec l'observation, repousse cette invention, née du seul besoin de créer un système.

Reid veut échapper à ces difficultés et croit tout concilier, sans rien supposer, en affirmant que nous connaissons immédiatement le passé. Mais le passé n'est plus, et on ne peut connaître immédiatement que ce qui est actuel, maintenant existant et présent. Outre qu'elle se contredit elle-même, une pareille assertion est moins une solution qu'une fin de non-recevoir qu'on oppose à la question, et tranche le nœud au lieu de le délier.

Les faits, consultés à leur tour, m'ont paru répondre plus sûrement que les systèmes, et porter avec eux leur explication.

Et d'abord, chacune de nos pensées s'évanouit pour toujours, il est vrai, dès qu'elle cesse de paraître au regard de la conscience ; mais nous pouvons avoir encore des pensées semblables à celles qui ne sont déjà plus. En effet, quand nous avons eu simultanément deux ou plusieurs idées, une seule de ces idées peut, dans la suite, nous faire retrouver toutes les

autres. Grâce à cette loi d'association, notre esprit, s'affranchissant des étroites limites que le lieu et le temps présents lui imposent, fait revivre à toute heure le passé.

Ce qu'on conçoit de cette façon se distingue d'ailleurs de ce qu'on perçoit, comme la copie se distingue de l'original et l'illusion de la réalité. Non-seulement le faible éclat qui accompagne nos conceptions ordinaires pâlit devant l'imposante autorité des sens, mais nous remarquons de bonne heure que nous subissons l'effet des impressions sensibles, sans pouvoir nous y soustraire; tandis qu'il dépend le plus souvent de nous d'écarter les objets simplement conçus, de les remplacer par d'autres, et tour à tour de les évoquer et de les faire évanouir : aussi nous habituons-nous bien vite à démêler sur-le-champ et sûrement, parmi nos pensées, celles auxquelles correspond la réalité présente et celles dont les objets sont absents ou simplement possibles.

Mais les conceptions elles-mêmes peuvent être des fictions, des réminiscences ou des souvenirs.

Dans la fiction, l'esprit dispose pleinement des divers éléments de la représentation, les combine, les synthétise à son gré, et s'en sert pour former un tout de sa propre création, sans emprunter ses modèles à

la réalité qui lui prête ses matériaux ; ou si ces éléments s'attirent et s'appellent sous l'influence de l'idéal, c'est uniquement pour obéir aux lois supérieures de la raison et du goût, et, dans ce cas, l'esprit sent l'autorité de ces lois, mais s'y soumet encore librement.

La réminiscence diffère peu de la fiction : au lieu d'être nouvelles, comme celles de l'imagination, ses données ne sont, il est vrai, que des images fidèles du passé et de simples copies dont les sens, la conscience ou la raison ont fourni les originaux; mais les liens qui unissent les parties qui les constituent se trouvant en ce moment trop faibles pour être sentis, l'esprit, qui ne voit entre elles aucun rapport, s'attribue la combinaison qu'il ne fait que reproduire, et, ne reconnaissant pas ses propres idées, prend sa réminiscence pour une fiction.

Dans le souvenir, au contraire, rien n'est arbitraire: les événements se provoquent mutuellement et prennent d'eux-mêmes leur place ; l'ensemble et les détails sont également donnés, et l'esprit ne peut troubler l'ordre des parties, sans altérer sciemment la nature du tout qui en résulte : ainsi convaincu qu'il n'imagine pas la combinaison qu'il renouvelle, il croit l'avoir déjà eue et la reconnaît. Il peut même, au besoin,

vérifier l'exactitude de ses souvenirs : si les circonstances lui permettent de percevoir de nouveau l'objet qu'il conçoit, comparant la réalité présente à l'image qu'il s'en était faite, il verra la perception confirmer trait pour trait sa peinture idéale, et pourra constater ainsi la fidélité de cette dernière.

La reconnaissance est la marque distinctive du souvenir et suffit à le constituer; mais, s'il est complet, il ne vient jamais seul : dans le cortége des idées qu'il amène à sa suite, certaines représentent des lieux et des temps différant des temps et des lieux actuellement présents, et ces circonstances accessoires permettent à la réflexion de retrouver dans l'espace et le temps la place qui convient à l'objet principal du souvenir.

Mais comment l'homme peut-il, sans sortir du présent, se reporter vers le passé qui n'est plus, saisir la durée qui lui échappe sans cesse, rester un au sein du changement, identique à lui-même malgré la succession de ses modes ? Ces objections métaphysiques, dont la conséquence dernière tend à nier la possibilité même de la mémoire, m'ont paru se résoudre d'elles-mêmes, dès qu'on se place, pour les examiner, au point de vue de l'observation psychologique.

Il me semble, en effet, que nous trouvons dans le

présent lui-même, tel que la conscience nous l'atteste, la notion de durée, et dans la notion de durée, celle du passé. Le moi d'ailleurs se répand au sein de l'espace et du temps, mais ne se disperse et ne se divise pas ; car ses différents modes forment un seul tout et s'enchaînent les uns aux autres sous le regard de la conscience, qui les confond dans la même aperception. Comme il se sent toujours un dans l'indivisibilité de la pensée en acte, le moi se sent également identique dans la continuité de l'effort qui constitue son essence et change d'objet sans changer de nature. Il devient enfin une personne morale, quand, ramassant tout son passé sous un seul coup d'œil, il peut en concentrer les divers moments dans le présent, comme en un point où tout se ramène : tout se tient, en effet, dans le tissu d'une seule âme humaine, malgré le nombre et la variété des éléments qui en font partie; et chacun de nous, ayant toujours en main les derniers fils de cette trame continue, peut parcourir en tout sens le champ de ses souvenirs et se mouvoir librement à travers ce dédale qui, commençant presque avec sa vie, ne s'achèvera qu'à sa mort.

La mémoire devient ainsi pour nous une source pure et féconde où nous pouvons puiser ces salutaires leçons de l'expérience, qui d'abord nous ensei-

gnent l'art de bien vivre, et puis nous fournissent les seuls moyens que nous ayons de nous élever sûrement jusqu'aux plus hautes régions de la science spéculative. La connaissance du passé que nous lui devons n'est pas d'ailleurs moins certaine que l'existence des faits du monde physique et du monde moral, que les sens et la conscience nous révèlent. La faculté de se souvenir, en effet, a ses bornes, comme toutes les autres facultés ; mais si elle ne répond pas à toutes les questions qu'on lui pose, du moins elle ne ment jamais ; et il nous suffirait d'interpréter son témoignage, sans l'étendre ou l'embellir, en sachant nous résigner à douter où il faut, pour éviter la plupart des erreurs que nous lui imputons faussement.

Mais si c'est à la faculté de concevoir que l'esprit humain doit l'heureuxprivilége d'embrasser ainsi à la fois les diverses parties de l'espace et du temps, en ajoutant aux données de la perception actuelle les données plus vastes de la mémoire et de l'imagination, et s'il est vrai d'ailleurs que la faculté de concevoir se rattache à son tour à une faculté plus générale et se ramène à la loi de l'association des idées , le problème de la mémoire se réduit finalement à la question de savoir comment nos idées peuvent s'enchaîner ainsi l'une à l'autre et se rappeler mutuellement.

Il serait absurde de croire nos idées douées d'affinités électives semblables à l'attraction qui règle les mouvements des corps. Les relations les plus naturelles n'existent pour l'esprit qu'autant qu'elles sont connues, et les moins profondes n'ayant besoin que d'être perçues pour devenir réelles, il est nécessaire, mais il suffit, pour que deux idées se provoquent, qu'elles aient été préalablement unies. Ce n'est donc pas dans la nature de leurs objets, mais bien dans celle de leur principe, qu'il faut chercher la cause de leur association.

Or, le principe de nos idées ne réside pas tout entier dans l'ensemble des faits que la conscience nous atteste ; c'est dans ce que je ne connais pas, en effet, que ce que je sais de moi-même a sa raison; et si je veux m'expliquer le jeu des manifestations successives dont je porte en moi le théâtre permanent, je suis forcé de supposer, au-dessous de la conscience et de la volonté, une source mystérieuse d'activité, d'où s'échappe à toute heure le flot de mes pensées. Cette puissance féconde qui fournit à la vie spirituelle sa matière lui fournit évidemment sa trame, et la cause de nos perceptions doit être également celle de nos souvenirs.

Toutefois, le principe pensant agit diversement,

quand il perçoit et quand il se souvient. Il faut, pour qu'il perçoive, qu'à la suite d'une impression produite sur les organes, il reçoive pour ainsi dire du dehors une excitation qui s'impose à lui et le modifie fatalement. Au contraire, quand il conçoit et se souvient, il entre spontanément en action, trouve en lui-même la cause de sa détermination, et va librement d'objet en objet.

Il est en effet dans la nature d'un être de faire effort pour persister dans son être; et comme le changement qu'il reçoit d'un autre que lui est évidemment contraire à sa nature, tandis que le changement qu'il se donne lui est propre, on comprend que ses modifications tendent à s'effacer ou à se reproduire, suivant qu'elles lui viennent d'une cause étrangère ou de lui-même.

De là, deux sortes d'habitudes, les unes passives et les autres actives. Tout ce qui vient du dehors et s'impose au principe pensant, trouble un instant ce principe, mais bientôt vaincu par sa force d'inertie disparaît sans retour. Tout ce qui vient du dedans, au contraire, doit son origine à un effort qui se développe de lui-même à mesure qu'il se continue; car, comme ce qui est passion s'affaiblit et s'émousse, ce qui est action se fortifie avec le temps. Le principe

en qui nos pensées résident, accroît son énergie en l'exerçant ; ses dispositions primitives font place à des dispositions acquises : on dirait que son être se déploie en passant de la puissance à l'acte, comme s'il ne pouvait agir sans être poussé à agir encore, semblable à un ressort dont la force se multiplierait à mesure qu'il se détend ; et comme nous refaisons toujours plus vite et plus sûrement ce que nous avons déjà fait, nos perceptions souvent répétées se déterminent bientôt d'elles-mêmes et se changent aisément en souvenirs. S'il m'arrive, par exemple, de regarder souvent le même objet, quelle que soit la multiplicité de ses détails, le moindre coup d'œil suffira bientôt pour m'en faire saisir toutes les parties, et la moindre partie pourra m'aider à concevoir l'image fidèle du tout. En répétant cette opération complexe, j'apprends donc à l'accomplir spontanément, et quand le hasard en détermine le commencement, je l'achève à l'instant et la complète sans effort. A ce degré, l'habitude perd son nom et prend celui de mémoire.

Grâce à cette définition, je ne vois rien, dans la mémoire, qui ne s'éclaire et ne se justifie.

Je comprends d'abord pourquoi nos sensations purement affectives ne deviennent jamais de vrais souvenirs. Comme nous les subissons passivement et

que nous n'avons pas en nous la cause qui les fait être, nous n'avons aucun moyen pour les conserver et les reproduire. Au contraire, les perceptions claires et précises, que nous ne devons qu'à nous-mêmes, nous appartiennent en propre, et plus ces perceptions sont libres et affranchies des liens du corps, plus il nous est facile de les renouveler et de les reconnaître. Ainsi, quand l'organe ne s'ébranle que sous l'impulsion d'une cause étrangère, l'âme émue éprouve du plaisir et de la douleur, mais elle ne perçoit que faiblement, et ne peut, dans la suite, renouveler des modifications qu'elle a ressenties sans les produire. Quand l'organe, moins rebelle, obéit à son action et lui permet de démêler, dans la perception totale, la diversité des éléments qu'elle contient, elle se rend insensiblement maîtresse des mouvements qui déterminent cette perception, et peut, en partie, la faire revivre. Quand enfin, à l'occasion des images fournies par les sens, l'esprit suit l'élan de la raison qui l'entraîne à la conception des vérités universelles et nécessaires, son activité se déploie sans entraves, et ces notions de l'entendement, souvent reproduites sans mélange et qu'elle retrouve toujours plus claires, lui semblent constituer le fonds même de sa nature.

Je comprends de même l'influence parfois singu-

lière que peuvent avoir sur la mémoire le tempérament, le climat, l'âge et les maladies. Toutes nos facultés éprouvant plus ou moins le contre-coup de nos dispositions organiques, la mémoire doit tour à tour rester suspendue, s'aviver ou s'évanouir, suivant la nature et la diversité des modifications que subit le cerveau. Mais nos souvenirs ne dépendent pas tous également du jeu des organes; et s'il en est de sensibles qui ne se déterminent qu'à l'occasion d'une impression matérielle, il en est d'intellectuels, qui semblent le fruit de la réflexion pure : les premiers pourront donc s'éteindre longtemps avant les derniers ; ce qui fait qu'on oubliera sa langne maternelle avant une langue étrangère, les noms propres avant les noms communs, les mots avant les choses.

Je comprends encore pourquoi nous ne pouvons pas chasser un souvenir, s'il est présent, ni le provoquer à notre gré, s'il est absent. Les souvenirs étant des actes habituels, leur point de départ se perd dans certaines dispositions acquises, obscures pour nous comme la puissance qu'elles modifient. La volonté n'a donc aucune prise immédiate sur des déterminations qu'elle ignore; elle peut seulement susciter, en se recueillant, la manifestation des pensées dont nous avons vaguement conscience, et quand ces

pensées s'ébauchent d'elles-mêmes, les compléter et les éclairer en leur prêtant son attention.

Je comprends aussi pourquoi la mémoire est celle de nos facultés qu'il dépend le plus de nous de rendre féconde ou stérile. Comme toutes nos habitudes, la mémoire résulte uniquement de l'exercice de notre activité, et lent ou rapide, net ou confus, exact ou infidèle, tout souvenir a sa mesure, comme son origine, dans l'effort qui le fait naître.

Je comprends enfin les profondes inégalités que la nature s'est plu à multiplier entre les hommes, relativement à la mémoire. Ces inégalités tiennent, d'un côté, aux différents degrés de puissance et d'énergie dont dispose le principe particulier qui nous anime; et de l'autre, à certains besoins primitifs, à certains goûts irrésistibles autant qu'irréfléchis, qui, d'ailleurs divers chez les différents individus, redoublent et soutiennent chez tous les efforts pour apprendre, et favorisent ainsi les diverses sortes de mémoire, en créant des aptitudes spéciales.

Si nous voulons maintenant résumer en quelques mots les diverses conclusions auxquelles nous a conduit cette longue recherche, voici ce que nous pourrons dire : Se souvenir n'est autre chose que concevoir et reconnaître ce que nous avons auparavant

perçu ; or la faculté de concevoir et de reconnaître ce que nous avons déjà perçu nous vient uniquement du pouvoir que nous avons d'associer entre elles diverses idées, et l'association des idées, à son tour, dépend exclusivement du pouvoir de contracter des habitudes, qui est propre au principe de la pensée. La mémoire n'est donc qu'une habitude.

FIN.

Vu et lu,
à Paris, en Sorbonne, le 25 mai 1866,
Par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,
PATIN.

Vu et permis d'imprimer,
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
A. MOURIER.

